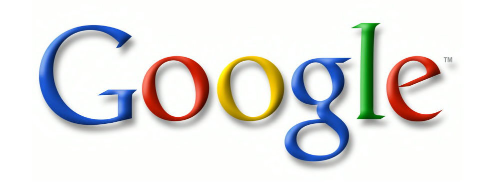



HARVARD
COLLEGE
LIBRARY.



Gp 83.870
SIGILL : COLL : HARVARD : CANTAB : NOV : ANGL : 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE
BOUGHT WITH
THE INCOME FROM
THE BEQUEST OF
CHARLES MINOT,
OF SOMERVILLE,
(Class of 1828,)
22 Nov., 1884.

Die Conception der Ideeenlehre im Phaedrus bildet den einheitlichen Grundgedanken dieses Dialoges und liefert den Schlüssel zum Verständnis der Platonischen Ideeenlehre überhaupt.

Philosophische

Inaugural-Dissertation

welche nebst beigefügten Thesen

mit Genehmigung der

Philosophischen Facultät der Kgl. Universität Breslau

zur Erlangung der Doctorwürde

Mittwoch den 20. Juni 1883

Vormittags 10½ Uhr

in der Aula Leopoldina

gegen die Herren Opponenten:

Maximilian Paul, cand. med. **Oscar Methner**, cand. iur.

Max Borschke, stud. phil.

öffentlich verteidigen wird

Carl Wenzig

aus Breslau.

Preisgekrönte Bearbeitung der für das Jahr 1881/82 an hiesiger Universität gestellten philosophischen Preisaufgabe.

Breslau.

Breslauer Genossenschafts-Buchdruckerei, E. G., Ursul.-Str. 1.

1883.

Herrn Geh. Sanitätsrat Dr. med. et chir.

Heinrich Methner

dirigirender Arzt der Krankenanstalt Bethanien

Ritter p. p.

zu

Breslau

und

Herrn Rittergutsbesitzer

Gustav Oscar Methner

Ritter p. p. etc.

auf

Brandschütz

in herzlicher Liebe und treuer Ergebenheit

ihr dankbarer

Neffe.

Einleitung.

Zweck der Abhandlung und Disposition des Inhalts.

Während die ältere Platoforschung, angeregt durch das Beispiel Schleiermachers, sich mit den weitausschauenden Problemen einer Anordnung der Platonischen Dialoge in ihrer mutmasslichen Zeitfolge nach den verschiedensten Gesichtspunkten beschäftigte, vergass man über dem lebhaften Streite der verschiedensten, einander widersprechendsten Meinungen für solche Pläne eine solide Basis zu schaffen in einer sorgfältigen, genauen und detaillierten Einzelforschung. Dies betont mit Recht Hermann Bonitz in der Einleitung zu seinen „Platonischen Studien.“ Wien 1858 und 1860, und in dem Verkennen der Bedeutung dieser Einzelforschung haben wir auch den Grund zu sehen, dass bis in die neueste Zeit ein eigentliches Verständnis der Ideeenlehre, dieses Kernpunktes des ganzen Platonischen Systems, und somit der Platonischen Philosophie überhaupt, trotz der Anstrengungen der bedeutendsten, um die Wissenschaft hochverdienten Männer noch nicht erzielt worden ist. Zum Beweise genügt es, die Plato betreffenden Darstellungen in den verschiedenen Werken über Geschichte der Philosophie nachzulesen und die Versuche, eine Entwickelung seiner Philosophie genetisch aus dem Zusammenhange der früheren Systeme zu geben, wie z. B. den K. F. Hermanns, Geschichte und System der Platonischen Philosophie, erster (allein erschienener) Teil, Heidelberg 1839, einer näheren Betrachtung zu unterziehen, um sich zu überzeugen, dass zwar ungeheurer Fleiss und eine hervorragende

Gelehrsamkeit sich abgemüht haben, die Bausteine zusammenzutragen, dass aber kein Gesichtspunkt vorhanden ist, unter dem sich die oft einander widersprechenden Stellen zur Einheit des Systems zusammenschliessen. Man begnügte sich, die verschiedensten auf die Ideeenlehre bezüglichen Stellen aus Plato selbst und aus allen möglichen Schriftwerken des Altertums zusammenzutragen, Arbeiten, die zwar für die philologische Belesenheit ihrer Verfasser das glänzendste Zeugnis ablegten, durch die man aber dem philosophischen Verständnis Platos wohl kaum näher gekommen ist. Um sich wenigstens eine Übersicht zu ermöglichen, ordnete man allenfalls den reichlich aufgehäuften Stoff nach den Kategorieen eines philosophischen modernen Systems, unbekümmert darum, wie der Gedankengang Platos selbst in dieses Prokrustesbette hineinpasse. Aber auf diesem Wege kam man eben auch nie zu einem Begreifen des Platonischen Systems. Denn die Frage, wie der Forscher zu diesem seinem Gedankenbau gekommen, eine Frage, deren Lösung uns überhaupt nicht nur ein System im grossen und ganzen, sondern auch die einzelnen Stellen selbst erst recht verständlich macht, sie blieb von jenen Bearbeitern Platonischer Philosophie, wie sie ja auch über ein blosses Sammeln und Zusammenstellen verschiedenartiger, denselben Gegenstand betreffenden Stellen weit hinausging, und vielmehr ein philosophisches Eindringen in den Gedankeninhalt jedes einzelnen Dialoges für sich erfordert hätte, völlig ungelöst. Vergebens suchen wir Aufklärung darüber, was sich Plato eigentlich unter εἶδος und ἰδέα denkt, wie er dazu kam, die Gattungsbegriffe des Sokrates zu den hypostasierten Wesenheiten der Einzeldinge zu erheben, wie wir uns auch nur eine Vorstellung machen können, wie sich Plato das Verhältnis der Einzeldinge zu diesen ihren hypostasierten Wesenheiten gedacht habe. Erst die neueste Forschung hat versucht, Licht in dieses Dunkel zu bringen, und zwar auf doppelte Weise: einmal objektiv, indem man, von eingehender Einzelforschung ausgehend, einen specifischen Unterschied in der Auffassung der Ideeenlehre in den einzelnen Dialogen nachzuweisen sich bemühte; das andere Mal

subjektiv, indem man vom allgemeinen psychologischen Standpunkte aus den Gedankengang Platos zu konstruieren bestrebt war. Beide Richtungen kreuzen sich natürlich und greifen eng in einander, insofern keine der andern entraten kann. Die erstere muss von der zweiten ihre Gesichtspunkte bei der Forschung entnehmen, die zweite in der ersten die Belege für den von ihr aufgestellten Gedankengang nachweisen. Als Vertreter der ersteren Richtung möchte ich besonders H. Bonitz in seinen „Platonischen Studien" bezeichnen, als Beispiel der letzteren Art die Abhandlung von Hermann Cohen nennen: „Die Platonische Ideeenlehre psychologisch entwickelt." Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, herausgegeben von Lazarus und Steinthal, Bd. IV. Berlin 1866, S. 403—464. Eine Vereinigung beider Richtungen in fruchtbringender Weise stellt die Darstellung Zellers in seinem Werke: „Die Philosophie der Griechen," zuerst Tübingen 1844—1852, und in ausführlicherem Massstabe das Buch Sigurd Ribbings dar: „Genetische Darstellung der Platonischen Ideeenlehre nebst beigefügten Untersuchungen über die Ächtheit und den Zusammenhang der Platonischen Schriften," deutsch Leipzig 1864. Ist es nun aber auch Ribbing gelungen, den Gedankengang einer Entwickelung der Platonischen Philosophie im allgemeinen und in den Hauptpunkten festzulegen und so wenigstens das Ziel in bestimmterer Form zu stecken, dem ein fruchtbringendes Studium Platos zustreben muss, so hat er doch den Einzelnachweis, dessen Bedeutung er keineswegs verkennt, in dem Rahmen seines Werkes nicht in genügender Weise zu geben vermocht. Er selbst aber hat auch für die Einzelforschung das Prinzip aufgedeckt und den Weg gewiesen, den sie im Zusammenhange mit den allgemeinen Gesichtspunkten einzuschlagen hat. Darüber heisst es l. c. p. 79 und 80: „Dass die verschiedenen Platonischen Schriften verschiedene wissenschaftliche Abteilungen des Platonischen Systems oder der Ideeenlehre insbesondere nicht bilden, ist bekannt, sowie auch, dass es bei Plato keine ausdrücklich angegebene oder nur durch die Darstellung selbst schärfer bezeichnete Teile, Ka-

pitel oder Paragraphen der Entwickelung dieser Lehre giebt. Dieses Verhältnis hat schon in der Form und in der Darstellungsart dieser Schriften seinen Erklärungsgrund; als ein wirkliches Kunstwerk macht jeder der Platonischen Dialoge ein Ganzes für sich aus, welches seinen Stoff vom Anfange bis zum Ende behandelt und entwickelt, und somit, da dieser Stoff der innerhalb ihrer selbst zusammenhängenden Weltansicht Platos zugehört und ein organisches Moment in derselben ist, auch wenigstens in gewisser Art und von irgend einer Seite die Grundgedanken des ganzen Platonischen Systems enthält und eine Übersicht derselben giebt ..... Es ist einleuchtend, dass, wenn man in den Dialogen Platos nicht ein blosses Aggregat von Zufälligkeitsschriften sehen will, sondern zugesteht, dass sie in der Platonischen Weltansicht selbst ihren Einheitspunkt haben, von dem sie alle auf irgend eine Weise und von irgend einer Seite der Ausdruck sind, jeder derselben durch das, was seinen eigentlichen Inhalt und den eigentlichen Gegenstand seiner Untersuchungen bildet, und infolge der Art, in welcher dieser Inhalt und dieser Gegenstand behandelt und dargestellt wird, im Verhältnis zu der Entwickelung des Platonischen Systems im ganzen — und damit auch zu dem Kernpunkt desselben, der Ideeenlehre — eine bestimmte Stelle einnehmen und eine gewisse Bedeutung haben muss.“ Einer solchen eingehenden Einzeluntersuchung also bleibt es überlassen, in der Art, wie dies H. Bonitz bereits für Gorgias, Theaetet und Sophistes in mustergiltiger Weise geleistet hat, zu untersuchen, wie weit die von den einzelnen Forschern in allgemeinen Zügen aufgestellte genetische Entwickelung der Platonischen Philosophie im einzelnen ihre Bestätigung oder Berichtigung findet. Eine solche Einzeluntersuchung aber ist bisher dem Phaedrus noch nicht zu teil geworden, sei es, dass man seine inhaltliche Bedeutung bislang stets unterschätzt hat, oder dass der ganze Streit über diesen Dialog sich nur stets darauf bezog, welches seine zeitliche Stellung innerhalb der Reihe der Platonischen Dialoge sei, oder worin man den eigentlichen Grundgedanken dieses scheinbar so verworrenen Werkes zu suchen

habe. Diese beiden Probleme scheinen das ganze Interesse bisher allein in Anspruch genommen zu haben, ohne dass man überlegte, dass doch allein das eingehendste Verständnis seines Inhalts auch diese beiden Fragen zu lösen im stande ist. Selbst Bonitz und Ribbing, die beide speziell über Phaedrus gehandelt haben, sind weit davon entfernt, in die Tiefe einzudringen, und unter allen Forschern sind es bisher wohl nur Schleiermacher und Deuschle, welche den Weg zu einem tieferen Verständnis dieses so viel umstrittenen Dialoges angebahnt haben, wenngleich auch sie, weit entfernt, den eigentlichen Inhalt und seine Darstellungsweise erschöpfend zu erschliessen, selbst in Bezug auf ihr nächstes Ziel, den Einheitsgedanken des Dialoges, gefehlt haben. Dieses im einzelnen nachzuweisen gehört der Arbeit selbst an. Wer mit dem Stoffe und der diesbezüglichen Litteratur vertraut ist, wird sich selbst eingestehen, dass alle diese Versuche eine rechte Befriedigung nicht gewähren, und dass es allen diesen Forschern bisher noch nicht gelungen ist, den Gesichtspunkt zu finden, unter dem die allerdings scheinbar so disparaten Gegenstände, die den Inhalt des Phaedrus ausmachen und über die alle mit gleicher Wärme geschrieben ist, als da sind Liebe, Seele, Schönheit, Rhetorik und Kunst, sich zu schöner Einheit verschmelzen. Der Grund des Scheiterns dieser Versuche liegt eben einfach darin, dass keiner aller dieser Forscher dem Inhalte des Phaedrus und seiner Erforschung die nötige Sorgfalt zugewendet hat, vielmehr alle nur an die Form sich gehalten haben. Daher wird es meine Aufgabe sein, durch möglichst sorgfältige und genaue Analysis des Inhalts auch das innere Band aufzufinden, das sich vereinigend um alle Teile des Dialoges schlingt. Diese Analysis aber weist auch in diesem Dialoge als eigentlichen Inhalt eine gewisse Ausdrucksform des Kernpunktes der ganzen Platonischen Philosophie, der Ideeenlehre, auf. Und zwar ist es nicht nur eine Seite der Ideeenlehre, die hier zur Darstellung gelangt, es ist vielmehr diese selbst in ihrer Gesamtheit, die Plato uns hier in ihrer ursprünglichen Bedeutung, in symbolischer Form freilich, in kurzem orientierenden Überblick vor Augen

stellt. Denn gerade diese symbolische Form ist es, die uns den Beweis liefert, dass wir es im Phaedrus mit einem einleitenden Überblick in die spätere ausführliche Darstellung der Ideeenlehre zu thun haben, da es geradezu absurd gewesen wäre, die Lehre, die Plato schon früher in wissenschaftlicher Form vorgetragen hätte, in einem späteren Rückblicke symbolisch d. i. in verhüllter Form den Lesern anzubieten. So haben wir in diesem Werkchen eben jene Schrift zu erblicken, durch die Plato die orientierenden Gesichtspunkte und den Leitfaden für das Verständnis der späteren denselben Gegenstand ausführlich behandelnden Dialoge uns geben will, somit gerade den Schlüssel für das Verständnis der Ideeenlehre überhaupt. Dies hat man in gewissem Sinne schon lange erkannt, so Friedrich Ueberweg, der in seinem „Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart." III. Aufl. Berlin 1867 (I. Teil. Das Altertum. § 41 S. 121) die Darstellung der Ideeenlehre mit Phaedrus beginnt und daselbst den von uns soeben ausgesprochenen Gedanken mit folgenden Worten wiedergiebt: „In Platos Dialog Phaedrus wird die Ideeenlehre in symbolischer Form angedeutet, doch so, dass unzweifelhaft der Verfasser des Dialoges selbst dieselbe auch in gedankenmässiger Form besass, aber die wissenschaftliche Darstellung und Begründung derselben späteren Dialogen vorbehielt." Aber man erkannte eben das Richtige auch nur in gewissem Sinne. Man begnügte sich einfach, die für die Ideeenlehre wichtigen Stellen, die sich obendrein, genau zugesehen, auf eine einzige zusammenhängende reduzieren (p. 247 f.), für die Darstellung der Ideeenlehre herauszuheben und zu verwerten. Diese stets hervorgehobene Stelle spricht sich in ihren Resultaten in folgenden Sätzen aus (cf. Ueberweg l. c. I, 121): „An einem Orte jenseits des Himmelsgewölbes thronen nach dem Mythus im Phaedrus die reinen Wesenheiten, die Ideeen, insbesondere die Idee der Gerechtigkeit, der Besonnenheit, der Wissenschaft etc. Diese sind farblos, gestaltlos, keinem Sinn erfassbar, sondern nur der Betrachtung durch den νοῦς zugänglich. Die Erhebung zur Erkenntnis der Ideeen schil-

dert Plato als eine Auffahrt der Seele zu dem überhimmlischen Orte." Damit glaubt man so ziemlich allgemein mit dem Phaedrus sich abgefunden zu haben. Alles übrige sei mythische, verschönernde resp. entstellende Einkleidung dieses Wesentlichen und Bedeutungsvollen. Oder es wurden daneben auch andere Gegenstände von untergeordnetem Interesse behandelt. Aber es genügt nicht, solche einzelne Stellen aus dem Zusammenhange des ganzen Dialoges herauszureissen, die dann so herausgerissen zusammenhanglos in der Luft schweben und mit der weiteren ausführlichen Darstellung der Ideeenlehre in gar keinen vernünftigen Zusammenhang gebracht werden können. Denn um nur eins hervorzuheben: Wie kann bei selbst noch so starker Phantasie ein nur einigermassen verständiger Kopf die Begriffsbildung, durch die ja, wie bekannt, nach Plato die Ideeen gefunden werden, diese nüchternste psychische Thätigkeit von der Welt hier im Phaedrus darstellen als ein Emporstreben der Seele zu ihrem himmlischen Heimatsorte, als ein Geläutertwerden derselben von jedem irdischen Triebe, jeder sinnlichen Neigung. Wir müssen gestehen, wenn Plato sich das so gedacht hat, dann stehen wir einfach rat- und fassungslos vor einem Gedankensprunge, ohne auch nur die Hoffnung zu haben, jemals begreifen zu können, wie ein vernünftiger Mensch zu diesen Resultaten gelangen konnte. Die Hauptsache ist und bleibt eben, diese Stellen im Zusammenhange des als Kunstwerk eine Einheit bildenden Dialoges aufzufassen und nach ihm sie zu deuten. Dann ergiebt sich einmal die richtige Bedeutung dieser Stellen selbst, und dann finden sich andererseits auch die Leitfäden, die zu dem weiteren wissenschaftlichen Ausbau und der dialektischen Begründung der Ideeenlehre den Übergang vermitteln und das richtige Verständnis der psychologischen Entwickelung dieser Lehre hinzufügen. Dann ist der Phaedrus in der That der von Plato selbst gegebene Schlüssel der genetischen Entwickelung und des Verständnisses der Ideeenlehre, als welchen ihn nachzuweisen Aufgabe dieser Arbeit sein soll. Nach diesen Gesichtspunkten gliedert sich die Disposition folgendermassen:

I. Inhaltsangabe des Phaedrus.

II. Die bisherigen Versuche, den Grundgedanken des Dialoges zu bestimmen, haben nicht vermocht, seine künstlerische Einheit nachzuweisen.

III. Die durch genaue und detaillierte Analysis des Inhalts gefundene ursprüngliche Begründung und Bedeutung der Ideeenlehre bildet den Mittel- und Einheitspunkt des ganzen Dialoges.

Ausführung.

I. Inhaltsangabe des Phaedrus.

Der Phaedrus*) ist ein Dialog zwischen Phaedrus, einem athenischen Jünglinge, und Sokrates. Phaedrus, der aus der Rednerschule des Lysias kommt noch ganz voll von Bewunderung über eine Rede dieses berühmten Rhetors, trifft, im Begriff, sich ein wenig zu ergehen, auf Sokrates. Leicht beredet ihn dieser, ihm aus der Stadt zu folgen und ihm an einem lieblichen Plätzchen unter dem Schatten einer Platane am Ufer eines Baches die Rede vorzulesen, die jener aufgeschrieben bei sich trägt. (Cap. 1 — 5, p. 227 A — 230 E.) Lysias hatte das an sich seltsame Thema gewählt, zu beweisen, dass ein junger schöner Knabe einem verständigen Nichtliebenden den Vorzug geben müsse vor einem leidenschaftlich Liebenden. Die Rede, die von der Auffassung der Liebe als eines Geschäftes zwischen den Liebenden ausgeht, aus dem der betreffende Knabe den möglichst grössten Gewinn ziehen müsste, enthält durchweg Argumente, die diesen nüchternen, rein praktischen Gesichtspunkt berühren, und sind ordnungslos, wie sie dem Redenden gerade einfielen, aneinander gereiht. (Cap. 6—9, p. 231 A — 234 C.) Sokrates, der ausdrücklich erklärt hat, er wolle nur auf die rednerische Form, ohne den Inhalt weiter zu berücksichtigen, achten, ist doch weit entfernt, die Bewunderung des Phaedrus zu teilen. Im Gegenteil lasse sogar auch die Form vieles zu wünschen

*) Cf. die Inhaltsangabe des Phaedrus bei H. Bonitz, Platonische Studien, Wien 1858 und 1860, zusammen auch Berlin 1875, II. Aufl. S. 253—258.

übrig, und so unterfange er sich, ohne an dem Inhalte etwas ändern zu wollen, doch dasselbe besser und geordneter vorzutragen. (Cap. 10—13, p. 234 D — 237 A.) Sokrates geht in dieser seiner Rede aus von einer Definition der Liebe und definiert sie als das unverständige Begehren der Seele nach der Schönheit des Leibes. Der Umgang mit einem leidenschaftlich Liebenden sei aber für den betreffenden Knaben verderblich und zwar in einer dreifachen Hinsicht: für die Ausbildung der Seele, des Körpers und für die Gestaltung seiner Vermögens- und sonstigen Verhältnisse. Und dieses Verderbliche wird andererseits auch nicht aufgewogen durch den Genuss, der aus einem solchen Verhältnis für den Knaben entspringt, indem ein solches im Gegenteil ihm nur widerlich sein kann. Noch weniger Vorteil aber hat der Knabe zu erhoffen, wenn die Liebe aufgehört hat. Denn die Versprechungen, die ihm der Liebende ehedem gemacht in einem Zustande von Unverständigkeit, erfüllt er nun nicht, wenn die Leidenschaft nachgelassen hat und Verstand und Besonnenheit in die Seele zurückgekehrt sind. Aus allen diesen Gründen erhellt, dass ein schöner Knabe eher einem Nichtliebenden seine Huld schenken müsse, als einem leidenschaftlich Liebenden. (Cap. 13—18, p. 237 A — 241 D.) Nach Beendigung dieses Vortrages erheben sich die beiden Unterredner, um zur Stadt zurückzukehren, da fühlt sich Sokrates beim Überschreiten des Bächleins durch die innere Stimme seines δαιμόνιον zurückgehalten, nicht eher den Platz zu verlassen, als bis er den göttlichen Eros, den er durch seine frühere Rede erzürnt, versöhnt habe. So folgt denn die zweite Rede des Sokrates, die einen Widerruf der ersteren enthält und nun erst das wahre und eigentliche Wesen der Liebe kennzeichnet. (Cap. 19—21, p. 241 D — 243 E.) Freilich sei die Liebe eine Art von Verzückung, durch die der Mensch aus der Welt des nüchternen Verstandes herausgehoben wird, aber dies sei doch kein Grund, dem Besonnenen den Vorzug zu geben vor solch' Unbesonnenen. Denn seine Unbesonnenheit stammt aus einer μανία, einer Verzückung oder Begeisterung, die wie die prophetische, sühnende und dichterische,

dem Menschen als grösstes Glück von den Göttern geschenkt ist. Dies soll seine Rede erweisen. Den Ausgangspunkt nimmt diese Beweisführung von einer Untersuchung über die Beschaffenheit der Seele, ihrem göttlichen und menschlichen Bestandteile nach, wenngleich Sokrates nicht verkennt, dass eine Vorstellung ihrer Natur und ihres Wesens nur Göttern möglich sei, von sterblichen Menschen jedoch nur unter der Form der Allegorie gegeben werden könne. Unsterblich ist die Seele. Denn als Anfang der Bewegung trägt sie in sich das Prinzip derselben und ist so, wie stets bewegt, so auch unvergänglich und unentstanden. Dieses ihr Leben aber in der Zeit, ehe sie in den Körper gelangt ist, und wenn sie denselben im Tode wieder verlassen hat, schildert jener vielgepriesene, schwungvolle Mythus, der die Seele mit der zusammengewachsenen Kraft eines Lenkers und des befiederten Gespanns zweier ungleichartigen Pferde vergleicht, von denen das eine, edel, schön und gut, den Lenker unterstützt, das andere, bös' und hässlich, in wilder Gier und Ungehorsam ihm widerstrebt. Dieser Gegensatz zweier in der Seele ringender Kräfte macht sich geltend, wenn sie, ihrem Charakter nach einem der Götter folgend, in deren Zuge emporstrebt zur Anschauung der ewig unveränderlichen Wissenschaft, des absolut Guten und Schönen. Viel Kampf und Streit entsteht da zwischen dem guten und dem bösen Elemente, von denen das eine emporzukommen strebt an den Rand des Himmels, um von da, hinausblickend in den überhimmlischen Raum, das ewig Seiende zu schauen, das andere mit seiner ganzen Kraft zu Boden drückt. Der Götter Rosse, eines Sinnes und einer Abstammung, gehen leicht die steile Bahn hinan und nähren im ungehinderten Schauen ihre Kraft. Die menschlichen Seelen aber, die niedergezogen werden durch jenes böse Element, kommen nur selten oder gar nicht zur Anschauung der Wahrheit. Und so flattern sie, unvermögend sich zu erheben, zu Boden und nehmen hier einen erdigen Leib an, in dem sie, wie in einem Kerker, eingeschlossen nicht mehr vermögen, zu reiner Erkenntnis zu gelangen. Aber doch darf keine Seele in menschliche Gestalt eingehen,

die nicht die Keime jener Erkenntnis in sich aufgenommen hätte. Diese Keime werden befruchtet und wachsen und gedeihen durch die Kraft der Liebe. Denn die Liebe, die ein Verlangen nach dem Schönen ist, ist es, die den Menschen wieder zurückführt zu jenem ehemals geschauten Ewigen. Denn der Schönheit allein ist es zu teil geworden, dass in ihrem hiesigen Abbilde am klarsten und deutlichsten auch ihr ewiges Sein und Wesen geschaut wird. Je mehr nun in solcher Liebesgemeinschaft zweier gleichartigen Liebenden die sinnliche Begierde schweigt, und der Genuss an der Schönheit ein geistiger wird, um so mehr erhebt sich auch wieder die Seele zu der Reinheit und Glückseligkeit ihres vorweltlichen Daseins, um so mehr steigt auch der sittliche Wert und der Adel dieser Liebe. Ihr höchstes Ziel aber ist ein Leben in geistiger Gemeinschaft des Forschens und Erkennens. (Cap. 21 — 38, p. 243 E — 257 B.) Phaedrus kann dieser schwungvollen Rede des Sokrates nur seinen vollen Beifall zollen und verbindet damit zugleich den Zweifel, ob Lysias je im stande sein würde, eine gleiche zu schreiben, wenn er nicht, so wirft Phaedrus zufällig hin, überhaupt das Redeschreiben aufgiebt, da ihm solches von den Staatsmännern zum Vorwurf gemacht worden sei. Aber, entgegnet Sokrates, nicht das Verfassen von Reden sei jemandem zum Vorwurf zu machen; jedoch das sei zu verwerfen, schlechte Reden zu schreiben, und dies führt zu einer Untersuchung, unter welchen Bedingungen eine Rede schön und kunstgemäss sei. (Cap. 39 bis 41, p. 257 C — 259 D.) Jede Rede, so führt Sokrates aus, sei es zum Zweck des Belehrens oder des Überredens, müsse von einer Definition des betreffenden Gegenstandes ausgehen, in der sein wahres Wesen und seine wahre Bedeutung erkannt würde. Ist eine verschiedene Auffassung des Gegenstandes möglich, so muss diejenige Definition zu grunde gelegt werden, die dem Zwecke angemessen ist. Die Teile der Rede dürfen nicht ordnungslos an einander gereiht sein, sondern durch Zusammenfassen unter allgemeine Gesichtspunkte und durch Herabsteigen zum Einzelnen nach der Natur und der Art der Begriffe muss die Rede so geordnet

sein, dass sie, wie ein organisches Wesen gegliedert, ein harmonisches Ganzes bildet. Soll aber eine Rede von dem rechten Erfolge begleitet sein, so muss zu dieser dialektischen Kenntnis noch eine psychologische treten. Denn die Redekunst ist eine Seelenleitung durch Reden, und um eine Seele leiten zu können, muss ich ihre Eigentümlichkeit kennen, um zu wissen, welche Rede einer bestimmten Natur angepasst sei. Ohne diese dialektisch-psychologische Grundlage sei alles, was sich sonst als Redekunst ausgäbe, nur handwerksmässige Pfuscherei, nicht die Kunst an sich. Diese ganze Erörterung selbst aber über die Erfordernisse einer Rhetorik im wahren Sinne des Wortes ist so gehalten, dass darunter nicht nur jeder Gedankenausdruck, sei es in gebundener oder ungebundener Form, zum Zwecke des Belehrens sowohl als des Überredens, sondern im weiteren Sinne auch Staats- und Heilkunst, somit die Kunst überhaupt befasst erscheint. (Cap. 42—58, p. 259 E — 274 B.) In der daran angeschlossenen, äusserlich jedoch bestimmt von dem Vorhergehenden geschiedenen Vergleichung des mündlichen Gespräches mit der schriftlichen Darstellung entscheidet sich Sokrates für den Zweck des Belehrens d. h. der Erweckung der eigenen Gedanken in der Seele eines andern für das mündliche Gespräch als die passendere Form geistiger Mitteilung. (Cap. 59 — 61, p. 274 B — 277 A.) Hieran schliesst sich ein freundschaftlicher, dem Phaedrus aufgetragener Gruss an Lysias, der diesen zur philosophischen Betreibung der Redekunst auffordert, verbunden mit dem Ausdruck der hohen Erwartung, die Sokrates von den Leistungen des noch jungen, in dieser Richtung thätigen Redelehrers Isokrates hegt. Unter Anrufung der den Ort beschützenden Gottheiten verlassen die beiden Unterredner ihr liebliches Plätzchen und begeben sich zur Stadt zurück. (Cap. 62—64, p. 277 A — 279 C.)

II. Die bisherigen Versuche, den Grundgedanken des Dialoges zu bestimmen, haben nicht vermocht, seine künstlerische Einheit nachzuweisen.

Schon die Übersicht des Inhalts unseres Dialoges zeigt, dass der Phaedrus ganz offenbar in zwei, äusserlich nur lose verbundene, scheinbar ganz heterogene Gegenstände behandelnde Hälften zerfällt. Denn während die erste eine Lobpreisung der Liebe und Schönheit enthält, scheint die zweite eine Abhandlung über das Technische der Rhetorik zu sein. Beide verknüpft nur die ganz beiläufig hingeworfene Äusserung des Phaedrus, dass dem Lysias sein Redeschreiben zum Vorwurf gemacht worden sei, und er deshalb dies künftighin wohl ganz aufgeben werde (cf. p. 257 C.), eine Äusserung, die Sokrates veranlasst, das Wesen der Rhetorik in kurzem noch zu beleuchten, wie der Rahmen des Dialoges es erscheinen lässt, nicht weil es mit dem Vorigen irgendwie zusammenhinge, sondern nur weil die Mittagsstunde noch nicht vorbei sei, und sie so Musse hätten, der Ruhe zu pflegen. (Cf. p. 258D—259E.) So sicher nun dem offenbaren Augenscheine gegenüber die Gründe, die B. Förster, Quaestio de Platonis Phaedro, Berol. 1869, für eine andere Hauptgliederung des Dialoges vorgebracht hat, wohl zurückgewiesen werden müssen, so wenig dürfen wir uns aber auch mit einem solchen Dualismus zufrieden geben, wie dies Georgii Plat. W. W. I, S. 53—57 und Socher: „Über Platons Schriften" S. 391 ff. gethan haben. Denn mit Recht macht Deuschle: „Über den inneren Gedankenzusammenhang im Platonischen Phaedrus," Zeitschrift für die Altertumswissenschaft, XII. Jahrgang, Heft I, No. 4, S. 26 darauf aufmerksam, dass jedes Platonische Werk, wenn nicht die Kritik das Gegenteil aufzuweisen vermag, als ein vollendetes Kunstwerk anzusehen ist, dessen erstes Erfordernis demnach die Einheit des Gedankenzusammenhanges ist. Und weit entfernt, dass die Kritik beim Phaedrus das Gegenteil nachzuweisen vermöchte, macht vielmehr eine Stelle

in dem Dialoge selbst p. 262 C und D, wo es heisst*): „Und recht durch gutes Glück, wie es scheint, sind diese zwei Reden gesprochen worden, welche ein Beispiel enthalten, wie der, welcher das Richtige weiss, spielend im Reden die Zuhörer verleiten kann," den mit Platos Schreibweise vertrauten Leser darauf aufmerksam, dass doch ein inneres Band diese beiden scheinbar so ganz getrennten Teile verknüpfe. Und in der That in trefflicher Weise bilden auch die beiden Reden des Sokrates der Form nach, abgesehen davon, dass sie, was Plato bei der eben angezogenen Stelle besonders im Auge hat, ein Beispiel abgeben, wie eine Rede gegenüber der ungeordneten des Lysias gegliedert sein müsse, treffliche Muster für die von Plato von einem Redner verlangte Seelenleitung. Richtig führt dies Schleiermacher: „Platons Werke" Berlin 1804 bis 1810, I, 1, Einleitung zum Phaedrus, S. 62 so aus: „So wird der ganz verschiedene Ton in beiden seiner Absicht nach deutlich werden, in der einen nämlich die durchgängige Richtung der Rede an den Verstand und die nüchterne Lebensklugheit, ferner der bei aller rhythmischen Häufung dennoch durchsichtig und kalt gehaltene Ausdruck; so unstreitig muss eine Seele angefasst werden, welche man zur Verachtung der Leidenschaft durch den Blick auf eine späte Zukunft hinführen will; in der andern dagegen das Begeisterte, die Erhebung der Schönheit zu gleichem Range mit den höchsten sittlichen Ideeen, und ihre genaue Verbindung mit dem Ewigen und Unendlichen; dann die Art, wie für die Sinnlichkeit Nachsicht gefordert wird, ohne doch zu verhehlen, dass es nur Nachsicht ist; so muss zu gunsten der Phantasie eine junge und edle Seele bearbeitet werden, welche wie die eines heranwachsenden Knaben frisch aus der Schule der Dichtkunst hervorgeht. Gewiss, es dürfte nicht leicht besser als durch diese Zusammenstellung sich beweisen lassen, wie

*) Die in deutscher Übersetzung aus Phaedrus und sonstigen Platonischen Dialogen ausgezogenen Stellen sind angeführt nach F. Schleiermacher, Platons Werke, Berlin 1804—1810, da diese Übertragung die grundlegende und gegenüber der Müller-Steinhartschen auch die verbreitetere und bekanntere ist.

notwendig es ist, jedesmal vorherzuberechnen, auf welchem Wege wohl man eine gegebene Seele zu etwas gegebenen bewegen könne.“ Dieses Band jedoch ist, wie Bonitz (cf. l. c. p. 264—267 II. Aufl. Berlin 1875) richtig bemerkt und ausführt, bei weitem nicht ein so äusserliches, rein formales, wie diese Andeutung Platos und die Ausführung Schleiermachers vermuthen liesse, und wie es den Anschein hat. Vielmehr enthält der erste Teil die notwendige Voraussetzung, auf welcher der zweite aufgebaut ist. Denn eine auf der Erkenntnis der Wahrheit fussende Kunst der Rede ist nur dann möglich, wenn nicht, wie die Sophisten behaupteten, eine solche dem Menschen überhaupt verschlossen ist, sondern nur, wenn hinter der ewig wechselnden δόξα eine unveränderliche ἐπιστήμη, hinter der unsicheren, zweifelhaften Meinung ein an sich gewisses, zweifelloses Wissen zu finden ist. Eine Leitung der Seelen durch die Kunst der Rede, wie sie der zweite Teil des Phaedrus fordert, ist ebenfalls nur dann ausführbar, wenn die Natur und das Wesen der Seele untersucht und erkannt ist. So ergeben sich eine Reihe von Beziehungen zwischen dem ersten und dem zweiten Teile, die im einzelnen ausgeführt zu haben, das Verdienst der höchst lehrreichen und gründlichen Arbeit Deuschles ist. Nach ihm ergiebt sich als Verhältnis der beiden Teile unseres Dialoges dieses: „Aus einer Betrachtung des Gedankenganges des zweiten über die Rhetorik handelnden Teiles des Phaedrus ergeben sich folgende Resultate, die sich im wesentlichen in vier Punkten zusammenfassen lassen:

1. Die Redekunst wird als psychagogische Kunst bestimmt.
2. Die subjektive Seite dieser Bestimmung, die sich zweifach teilt:
   a. insofern die Erkenntnis der wahren Verhältnisse der Begriffe die Grundlage des zu erreichenden subjektiven Zweckes bildet,
   b. insofern die logischen Gesetze die Rede konstituieren sollen.
3. Die objektive Seite dieser Bestimmung, insofern nach der Lehre von der Seele sich die von den Arten der Rede

und ihrer eigentümlichen Form zu richten habe (cf. l. c. p. 31).

Diese im zweiten Teile nur als Postulate gesetzten Erfordernisse an eine wissenschaftliche Rhetorik erhalten ihre Begründung teils in Bezug auf ihre Möglichkeit, teils in Bezug auf ihre Notwendigkeit im ersten Teile (cf. l. c. p. 35). Das Verhältnis der beiden Teile stellt sich demnach so dar, dass der erste für den zweiten grundlegend ist, der zweite auf dem ersten basiert. In allen wesentlichen Punkten (cf. l. c. p. 38) ist in der zweiten Rede des Sokrates eine bestimmte Beziehung auf wesentliche Postulate des zweiten Teiles nachzuweisen, und der Zweck und Grundgedanke des Phaedrus ist daher: auf grund der Lehre von der Seele eine wissenschaftlich begründete Vermittelung zwischen der Philosophie und den ihr zunächst gleichgeordneten Thätigkeiten menschlichen Geistes zu erzielen, unter denen die Rhetorik den vorzüglichsten Platz behauptet." Abgesehen davon, dass hier der Inhalt des ersten Teiles zu eng begrenzt ist, indem die so farbenreiche und prächtige Schilderung der Liebe und Schönheit zu einer ἐπίβασις der Darstellung von der Natur der Seele herabgedrückt wird, während offenbar, wie schon aus der Inhaltsangabe ersichtlich, ein umgekehrtes Verhältnis vorwaltet, d. h. die Darstellung von dem Wesen und der Natur der Seele nur dazu dienen soll, das Wesen der Liebe und damit zugleich das der Schönheit zu bestimmen, will ich auch an dieser Stelle im einzelnen nicht nachweisen, dass ein solches Resultat nur möglich war durch eine gekünstelte, ja sogar falsche Erklärung mancher Stellen. Es genügt hervorzuheben, dass Deuschle das zu lösende Problem selbst überhaupt gar nicht getroffen hat. Einen inneren, objektiven Zusammenhang in der Gemeinsamkeit eines Grundgedankens wollte er herstellen (cf. l. c. p. 27), den Phaedrus seinem Gedankengange nach als einheitlich, als ein Kunstwerk darstellen, welches ja auch allein das hier zu lösende Problem sein kann; statt dessen weist er zwei Teile mit gesondertem Inhalt auf, die sich allerdings auf einander beziehen, von denen der eine den andern voraussetzt, die

aber weit entfernt, eine Einheit zusammen zu bilden, eben so gut den Inhalt zweier getrennten Dialoge bilden könnten; wie sich ja in gleicher Weise auch Theaetet und Sophistes auf einander beziehen, von denen auch der letztere den ersteren voraussetzt, und die beide auch durch eine offenbare Andeutung Platos verknüpft sind, trotzdem aber zwei gesonderte Abhandlungen ausmachen. Durch die Entwicklung Deuschles ist somit keineswegs der Dualismus des Inhalts im Phaedrus überwunden, vielmehr nur ein Parallelismus, ein sich gegenseitiges Entsprechen der beiden Teile hergestellt, ohne dass doch der denknotwendige Gedankenfortgang vom ersten zum zweiten Teile erschlossen wäre, ein Gedankenfortgang, durch den allein erst die beiden Teile zur harmonischen Einheit des Kunstwerkes verbunden erscheinen können. Und in diesem Dualismus bleiben nun auch alle andern Erklärer des Phaedrus verstrickt, nur dass sie, was Deuschle wenigstens klar und bestimmt an dem Dialoge Platos selbst nachgewiesen und ausgesprochen hat, in unbestimmte und allgemeine Worte kleiden, die zwar sehr viel heissen können, in denen man aber vergeblich den Inhalt des Phaedrus in seiner Gesamtheit suchen würde. So formuliert K. F. Hermann, Geschichte und System der Platonischen Philosophie, Heidelberg 1839, I. Teil, S. 515 die Aufgabe des Phaedrus in der Weise, dass er sagt, „das geistige Band (im Dialoge) sei die Richtung nach oben, nach dem Begriffe und der in diesem enthaltenen Wahrheit, die durch alle irdischen Bestrebungen hindurchgehen soll, um sie vor Willkür und Gemeinheit zu bewahren, und die namentlich auch denjenigen Thätigkeiten des Menschen, die auf natürliche oder künstlerische Schönheit gerichtet sind, Weihe und Mass verleihen muss, während Liebe und Schönrednerei verwerflich werden, sobald sie nur die Genusssucht zum höchsten Massstabe nehmen.“ Ich will nun nicht sagen, dass man die drei Momente, die Hermann hier mit einander verknüpft, Liebe, Schönrednerei und Wahrheit, die ja auch im Inhalte des Phaedrus vorkommen und dort mit einander verknüpft sind, nicht allenfalls auch so, wie Hermann dies that, selbst im Platonischen

Sinne verknüpfen könnte, aber der Phaedrus verbindet sie jedenfalls nicht so. Denn „dass die Richtung nach oben“, um diesen Ausdruck Hermanns beizubehalten, „durch alle irdischen Bestrebungen“, die gar nicht im Phaedrus behandelt, ja nicht einmal erwähnt sind, insofern wir, wenn wir auch im zweiten Teile die Rhetorik noch so weit fassen, doch als Inhalt dieses Teiles nur die Kunst bekommen, also selbst nur durch die Liebe und die Kunst hindurchgehen soll, davon ist überhaupt keine Rede. Plato weist vielmehr nur nach, dass die Liebe zu der Erkenntnis der Wahrheit hinleitet, und dass die Kunst auf sie basiert sein muss. Selbst die niedrige sinnliche Liebe, die im Phaedrus geschieden wird von der höheren geistigen, und die die zweite Rede des Phaedrus, d. i. die erste des Sokrates (cf. p. 238 B und C), definiert als das unvernünftige Begehren der Seele nach der Schönheit des Leibes, hat gar nicht, wie der Mythus der Diotima im Symposium (cf. p. 206) zeigt, die Genusssucht zum Massstabe, geht gar nicht in letzter Instanz „auf die Schönheit“ und den Genuss an derselben, sondern „auf die Erzeugung und die Ausgeburt im Schönen“ und zwar deshalb, weil „diese das Ewige ist und das Unsterbliche, wie es im Sterblichen sein kann.“ Dass das im Symposium über die Liebe Gesagte auch für den Phaedrus gilt, ergiebt sich ohne weiteres schon aus der völligen Übereinstimmung der Schilderung des Zustandes, in den die Seele durch die Liebe versetzt wird, in beiden Dialogen. Dass auch im Phaedrus Plato eine Liebe nicht kennt, die nur die Genusssucht zum Massstabe hat, ergiebt sich ausserdem, wem obiger Beweis nicht genügt, auch noch aus Stellen aus dem Dialoge selbst. Beide Arten der Liebe, die höhere geistige, wie die niedrige sinnliche, haben doch das Gemeinsame, dass sie beide in gleicher Weise eben doch Liebe sind und nur ein verschiedener Ausdruck dessen, was die Liebe selbst ist, des Verlangens nach dem Schönen. Dieses Verlangen nach dem Schönen aber, die Liebe selbst an sich ist göttlich. Denn einen Gott nennt Sokrates den Eros im Phaedrus p. 242 C: „Denn mich beunruhigte schon lange, als ich noch die Rede sprach, und

ich ängstigte mich nach dem Ibykos, ob ich nicht gegen Götter frevelnd eitlen Ruhm von den Menschen tauschte" und in weiterer Fortsetzung dieser Stelle p. 243 A: „Es giebt aber für die in Dichtungen über die Götter Sündigenden eine alte Reinigung, von welcher Homeros nichts wusste, Stesichoros aber." *) Plato kennt also gar keine Liebe, die die Genusssucht zum Massstabe hat, und noch weniger lässt sich dies von der Kunst sagen. Wenn Hermann unter Schönrednerei das, was man bisher als Rhetorik ausgab, also die falsche Rhetorik meint, was ja auch sein Ausdruck andeutet und was er allein überhaupt im Sinne haben kann, so sagt Plato von der nur, es sei keine Kunst, sondern eine handwerksmässige Pfuscherei (cf. p. 260). Trotzdem hält er aber auch selbst diese keineswegs für verwerflich, wie Hermann sich einbildet, sondern sieht in ihr nur die Vorkenntnisse zur Kunst, nicht diese selbst. Da es demnach gar keine Liebe und gar keine Kunst giebt, die nicht von jener „Richtung nach oben" durchdrungen wäre, kann man auch nicht davon reden, dass diese Richtung durch sie hindurch gehen soll. Noch weniger Rücksicht auf den eigentlichen Inhalt des Phaedrus nehmen Steinhart und Susemihl, sodass ihre Ansichten sich schon längst nicht mehr aus dem Dialoge selbst beweisen lassen, noch weniger den wirklichen Gedankengang Platos treffen. Steinhart bestimmt in „Platons sämtliche Werke", übersetzt von Hieron. Müller, mit Einleitungen begleitet von Carl Steinhart, 8 Bde. Leipzig 1850—1866, IV, S. 21 als „die Grundidee" des Dialoges „den Gegensatz des freien und höheren Lebens der Seele, die in ureigener Kraft, ihrer eigentümlichen Anlage gemäss, sich zu entwickeln und im freiesten Schöpfungstriebe, ihrer ursprünglichen Herrlichkeit sich erinnernd, ihr Ideal darzustellen strebt, und des ideeenlosen Treibens des rein praktischen Verstandes, der am Schein und am Endlichen haftend, mit selbstsüchtiger Berechnung untergeordnete und unsittliche Zwecke verfolgt." Susemihl ferner behauptet

*) Vgl. ausserdem noch p. 242 E: »Und da Eros ein Gott und die Liebe etwas Göttliches ist, so kann sie ja nicht etwas Böses sein.«

(cf. Franz Susemihl, die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie, einleitend dargestellt, 2 Teile, Leipzig 1855—1860, I, S. 275—277), „der Einheitspunkt sei die ἀνάμνησις als eine Wechselwirkung zwischen dem Lehrer und dem Schüler hervorrufend, durch welche jener zugleich Schüler und dieser zugleich Lehrer werde; der Grundgedanke sei also das Verhältnis des idealen Grundes zu den natürlichen Bedingungen unserer Erkenntnis, unter denen die Mitteilung obenanstehe.“ Aber auch abgesehen von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Gedankenganges, den diese Forscher aufstellen, d. h. abgesehen davon, ob er im Phaedrus nachweisbar ist oder nicht, kommen auch sie mit den von ihnen aufgestellten Einheitspunkten über den Dualismus des Inhalts nicht hinaus. Den Einheitspunkt erblicken alle diese Forscher in dem Ergebnis der zweiten Rede des Sokrates. Denn in diesem liegt offenbar „die Richtung nach oben“, in der Hermann die Grundidee sieht, dieses bildet „das freie und höhere Leben der Seele, die in ureigner Kraft, ihrer eigentümlichen Anlage gemäss, sich zu entwickeln und im freiesten Schöpfungstriebe, ihrer ursprünglichen Herrlichkeit sich erinnernd, ihr Ideal darzustellen strebt“, von dem Steinhart spricht, dieses enthält schliesslich auch die Lehre von der ἀνάμνησις, die Susemihl als Einheitspunkt aufstellt. Dieser Gedankengang, den alle diese Forscher konstituieren, wäre ja an sich möglich und würde, wie sie ihn aufstellen, ein einheitliches Ganze repräsentieren, aber er widerspricht der thatsächlichen Gliederung des Dialoges. Wäre das Resultat dieser zweiten Rede des Sokrates wirklich der Kulminationspunkt, dem alle Fäden des Gespräches zustrebten, und von dem sie umgekehrt wieder ausgingen, wie diese Forscher es wollen, dann müsste dieses Ergebnis entweder am Schlusse des ganzen Dialoges gewonnen werden, oder als ein fertiges, nicht erst zu gewinnendes an den Anfang gestellt sein, um von da aus zum Einzelnen herabzusteigen. Beides ist aber nicht der Fall. Der Gedankengang im Phaedrus steigt, wie dies schon die Inhaltsübersicht zeigt, zu dieser zweiten Rede des Sokrates und ihrem Ergebnis empor; dieses Ergebnis

wird im ersten Teile des ganzen Dialoges nicht als ein fertiges hingestellt, und so bleibt, wenn auf die Resultate des ersten Teiles auch der zweite hinstreben oder auch zurückweisen soll, nichts anderes übrig, als anzunehmen, dass dieselben Resultate in diesem zweiten Teile nochmals auf anderm Wege gewonnen würden, wie dies im gewissen Sinne Deuschle annimmt, wenn er die Ergebnisse des zweiten als im ersten Teile bewiesen, d. h. ebenfalls als Ergebnisse desselben aufweist und so beide in Parallele stellt; oder der zweite Teil setzt, wie dies Hermann, Steinhart und Susemihl annehmen müssten, den ersten Teil als abgeschlossen in seinen Resultaten voraus, und entwickeln auf dieser Basis den zweiten. Damit ist aber der Dualismus des Inhalts nicht überwunden. Diese ihre Auffassung, die nach dem thatsächlich vorliegenden Gedankengange im Phaedrus allein möglich ist, verdecken die letzteren dadurch, dass sie das Ergebnis des ersten Teiles als fertig an die Spitze stellen und aus ihm den Inhalt des ersten Teiles, der doch erst zu jenem Ergebnis geführt hat, rückwärts ableiten. So stellen sie Anfang und Ende auf die gleiche Stufe und leiten die Liebe sowohl, als den Anfang und Ausgangspunkt des Phaedrus, wie die Rhetorik oder im weiteren Sinne die Kunst überhaupt, als Endpunkt, in gleicher Weise aus dem in der Mitte gelegenen Kulminationspunkt ab, sodass sie allerdings, von dem thatsächlichen Gedankengange im Phaedrus abgesehen, eine wohlgegliederte Einheit der Entwicklung aufstellen, in Wahrheit aber die interessante Forderung stellen, eine Rede von der Mitte aus nach zwei Seiten zu lesen, d. h., da man doch nun einmal von vorn anfangen muss, den Dualismus nicht zu überwinden vermögen. Dies gelingt aber auch Schleiermacher nicht, wiewohl er scheinbar den Anlauf dazu nimmt. Auch er will (cf. l. c. I. Teil, I. Bd., S. 65) in den Reden des ersten Teiles nicht bloss Beispiele zur Illustrierung des zweiten sehen, wie dies die früher citierte Stelle Phaedrus p. 262 C. und D scheinbar andeutet, auch er misst der Liebe und Schönheit, dem Inhalte dieser Reden, einen inhaltlichen Wert bei auch für den Gedankengang des ganzen Dialoges. Wenn er dann

weiter fortfährt (S. 65), dass der zweite Teil weit hinausgeht über Liebe und Schönheit als den Inhalt des ersten, und dass wir als seinen wahren Inhalt nicht eine Auseinandersetzung über das Technische der Rhetorik anzusetzen haben, wie das leicht den Anschein haben könnte, sondern eine Darstellung des Wesens, der Grundlage und der Methode der Kunst überhaupt, so würden wir vermuten, dass Schleiermacher hierin den Schlussstein der Entwicklung, das Ziel der Auseinandersetzung des ganzen Phaedrus sieht, und nun den denknotwendigen Fortgang vom ersten zum zweiten Teile aufdecken würde. Statt dessen greift er als innerste Seele des ganzen Werkes einen einzelnen Punkt aus diesem zweiten Teile auf, nämlich „den Inbegriff jener höheren Gesetze, welche die Kunst des freien Denkens und des bildenden Mitteilens oder die Dialektik“ ausmachen, ein Punkt, der im zweiten Teile schon als entwickelt und begründet vorausgesetzt ist, da nach diesen Gesetzen eine Rede gegliedert sein soll, und der seine ausführlichere Entwicklung und Begründung eben in der That im ersten Teile, jener schon soviel besprochenen zweiten Rede des Sokrates findet. Dieser Punkt kann demnach nicht einmal das Ziel und der Grundgedanke des zweiten Teiles, geschweige denn des ganzen Werkes sein. Ausserdem widerspricht sich Schleiermacher selbst. Denn unter diesem Gesichtspunkt hat die Liebe mit dem Dialoge schon gar nichts mehr zu schaffen. Sie ist eine μανία, wie im Phaedrus ausgeführt wird, d. h. ein Zustand der Seele, in dem das Wirken und Schaffen des Verstandes gehemmt und suspendiert ist, die Dialektik aber wird nur vom Verstande ausgeübt. So würde die Liebe doch wieder zu einem Nebenzwecke zweiter Ordnung (cf. S. 64), was sie grade nach der ausdrücklichen Erklärung Schleiermachers in der Ökonomie dieses Gespräches nicht sein soll. So sieht denn auch wirklich Ribbing (l. c. p. 217, Anmerkung 409) die Auffassung Schleiermachers an, wenn er sagt: „Auch hier hat Schleiermacher das Richtige am besten getroffen, indem er die Entwicklung der dialektischen Methode als den Zweck des Phaedrus bestimmt, nur dass man auch an dieser

Stelle, wie überall, Schleiermachers einseitig formelle Auffassung der zu der ersten Periode gehörenden Dialoge durch Aufzeigung eines philosophischen Inhalts (hier der Liebe), der immer zugleich von Plato beabsichtigt und dargestellt ist, ergänzen muss." Diese Schleiermacher-Ribbingsche Auffassung des Grundgedankens des Phaedrus ist natürlich noch wunderbarer, indem Ribbing jetzt sogar zwei Ziele der Untersuchung ansetzt, die zugleich und nebeneinander in einem und demselben Dialoge behandelt werden, ohne miteinander etwas zu thun zu haben. Vorsichtiger drückt sich allerdings Ribbing im Texte aus, indem er (l. c. II, p. 217) als den „sogenannten Hauptzweck des Dialoges, d. h. als den Gedanken, welcher das Einheitsband zwischen den besonderen Abteilungen des Dialoges bildet, und dessen Entwicklung aus dem Dialoge resultiert", „die Bestimmung des Begriffs der Philosophie in Platonischer Bedeutung gefasst, in Bezug nämlich auf ihren psychologischen Grund, ihren Inhalt und ihre Bedeutung für den Menschen, sowie in Bezug auf die logische Form, durch welche sie mit diesem Inhalte und in dieser Bedeutung für den Menschen und von ihm entwickelt und verwirklicht wird," angiebt. Mit dieser letzten Bestimmung der Hauptaufgabe des Dialoges widerspricht sich Ribbing selbst und macht einen Sprung im Gedankengange, den wir aus seiner Darstellung nicht zu begreifen vermögen. Denn unmittelbar vorher sagt er, dass „der Dialog in zwei Teile, nämlich erstens drei Reden über die Liebe und dann Untersuchungen über die dialektische Methode zerfällt" (cf. l. c. II, 216). Er fährt dann fort, „dass der letztere Teil, wie es scheint, ebensowohl und ebensosehr aus Regeln der Rhetorik als aus Bestimmungen in Beziehung auf die Dialektik besteht, was grosse Ungewissheit bei der Frage nach der eigentlichen Aufgabe des Dialoges mit sich geführt hat, indem man der Theorie der Redekunst eine notwendige Stelle innerhalb dieser Aufgabe hat einräumen wollen und dadurch verleitet worden ist, das in dem Dialoge Wesentliche zu sehr in den Hintergrund zu stellen oder zu sehr zu übersehen." „Das in dem Dialoge Wesentliche," „die eigentliche Aufgabe des Dia-

loges," ist demnach die Dialektik, wie dies auch in der oben citierten Anmerkung nochmals deutlich ausgesprochen ist. Wenn er dann ohne jede Vermittlung anknüpft: „Nichtsdestoweniger findet der Dialog sehr einfach seinen Einheitspunkt in der Bestimmung des Begriffs der Philosophie", so ist ganz unbegreiflich, wie Ribbing hier plötzlich als Einheitspunkt des Dialoges „den Begriff der Philosophie" einschiebt. Wir müssten denn grade annehmen, dass für Ribbing „die Dialektik" und „der Begriff der Philosophie, in Platonischer Bedeutung gefasst" (siehe oben!) identisch ist. Nun aber ist aus Phaedrus p. 265 und 266 selbst ersichtlich, dass Plato unter Dialektik nichts weiter versteht, als die Kunst eines regelmässigen, wissenschaftlichen Verfahrens mit Begriffen. Als solche kann aber die Dialektik doch nur die Methode der Philosophie sein, nicht diese selbst, und als solcher kann Ribbing ihr doch unmöglich einen „Inhalt" vindicieren, der „in logischer Form von dem Menschen entwickelt und verwirklicht wird." Als Methode hat die Dialektik doch überhaupt keinen specifischen Inhalt und ist gar nichts anderes als „die logische Form" selbst. Hieraus geht wohl unzweifelhaft hervor, dass Ribbing den Gedankengang des Phaedrus nicht verstanden, sondern einfach die Schleiermachersche Ansicht unzusammenhängend und unklar wiedergegeben hat. Denn in Schleiermacher finden wir auch den Schlüssel dazu, wie Ribbing zu diesen in sich widerspruchsvollen und unverständlichen Bestimmungen gekommen ist. Schleiermacher geht selbst über seine ursprüngliche Behauptung hinaus und setzt an Stelle der Dialektik als eigentlichen Inhalt des Phaedrus die Philosophie, wenn er (l. c. I, 1, 66) sagt: „Der ursprüngliche Gegenstand der Dialektik aber sind die Ideeen, welche er (sc. Plato) daher auch hier mit aller Wärme der ersten Liebe darstellt, und so ist die Philosophie selbst und ganz dasjenige, was Plato hier als das Höchste und als Grundlage alles Würdigen und Schönen anpreiset, und wofür er allgemeiue Anerkennung in diesem Besitz so siegreich zu fordern weiss." Damit hat nun allerdings Schleiermacher recht, dass er die Philosophie als die

Wissenschaft von den Ideeen, d. h. die Ideeenlehre als Kernpunkt des ganzen Dialoges proklamiert, aber er selbst hat den Gedanken nicht in seiner Richtigkeit aufgefasst und demgemäss festgehalten, anderseits das Verhältnis der Teile des Dialoges zu diesem Grundgedanken verkannt. Denn er selbst sucht weiterhin (cf. l. c. I, 1, 67) in der Philosophie doch wiederum nur „den Trieb und die Methode" d. h. kommt wieder auf seinen ersten Gedanken von der Dialektik zurück. Anderseits ist aus seinen oben angeführten Worten ersichtlich, dass er den Grundgedanken hier nicht anders fasst als Hermann, dessen Ansicht wir oben schon der Kritik unterworfen haben, d. h. dass er den thatsächlichen Gedankengang des Phaedrus, den er vorher, ebenso wie Ribbing, richtig erkannt hatte, umkehrt. Denn das eben ist das Bedeutungsvolle und Wichtige an der Schleiermacher-Ribbingschen Ansicht, dass sie, wenn sie auch den Hauptinhalt des Phaedrus in einseitig formalistischer Auffassung verkennen, sie doch den Entwicklungsgang des Gedankenfortschrittes im Dialoge in seinem thatsächlichen und natürlichen Verhältnis herausgefühlt haben. Von Anfang bis zum Ende schreitet derselbe stetig fort und findet seinen Abschluss erst in dem Inhalt des zweiten Teiles, bildet aber nicht, wie Deuschle und Bonitz meinen, zwei in sich geschlossene Ganze, die nur insofern miteinander verknüpft wären, als der zweite Teil auf dem ersten basiert sei, in ihm seine begründende Voraussetzung habe. Den Inhalt des zweiten Teiles bildet aber nicht die Rhetorik, auch nicht die Dialektik, sondern, wie Schleiermacher (l. c. I, 1, 65) richtig ausführt, die Kunst in ihrer Gesamtheit. „Denn alles, was von der Rhetorik in ihm ausgesagt wird, wird plötzlich auch auf die Dicht-, Heil- und Staatskunst, da ja auch dieses Künste sind, ausgedehnt, und es kann niemandem entgehen, dass eigentlich auch die Rhetorik selbst nur als Beispiel aufgestellt und behandelt ist", und zwar als Beispiel für die Kunst in ihrer Gesamtheit ohne jede Beschränkung. Denn die Behauptung Deuschles (l. c. p. 27) erweist sich hier unmittelbar als falsch, dass die Rhetorik nur „als Vertreterin der Theorie sämtlicher prak-

tischer Litteraturzweige und des Teiles der Kunst" zu erachten sei, „der den Ausdruck seines Gedankeninhalts in Worten niederlegt." Denn das erstere kann man nicht von der Dichtkunst sagen, das letztere hat keine Anwendung auf die Heil- und Staatskunst. Das Thema aber, dessen fortlaufende Behandlung den Kern des ganzen Dialoges bildet, in dem alle scheinbar so disparaten Teile ihren gemeinsamen Mittelpunkt finden, ist die Conception der Ideeenlehre, und dies soll die nun folgende Analysis des Phaedrus im einzelnen erweisen.

III. Die durch genaue und detaillierte Analysis des Inhalts gefundene ursprüngliche Begründung und Bedeutung der Ideeenlehre bildet den Mittel- und Einheitspunkt des ganzen Dialoges.

Seinen Ausgangspunkt nimmt der Gedankengang des Phaedrus von einer Darstellung des Wesens und der Natur der Liebe. Denn von dieser handelt die Rede des Lysias, die Phaedrus vorliest. Ihre Definition bildet die Grundlage der zweiten Rede des Dialoges, d. i. der ersten des Sokrates (cf. p. 237 und 238), die richtige Erkenntnis ihres Seins und Wesens ist die ausgesprochene Aufgabe der zweiten Rede des athenischen Philosophen (cf. p. 242, 24 und 257). Die Rede des Lysias nun giebt nur hier und da zerstreut Merkmale des Begriffs der Liebe an, wie z. B. p. 231 D von ihr ausgesagt wird, dass die von ihr Ergriffenen „mehr krank sind, als bei voller Besinnung" (καὶ γὰρ αὐτοὶ ὁμολογοῦσι νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν . . .[1])." Die Gewalt der Liebe, die nach p. 232 E: „καὶ μὲν δὴ τῶν μὲν ἐρώντων πολλοὶ πρότερον τοῦ σώματος ἐπεθύμησαν ἢ τόν τρόπον ἔγνωσαν . . . ." eine ἐπιθυμία τοῦ σώματος ist, zeigt sich darin, dass die Liebenden „auch das, was andern gar keine Unlust verursacht, für quälend halten" (cf. p. 233 B).

---

*) Die griechisch angeführten Stellen sind citiert nach der Ausgabe von Godofredus Stallbaum, Platonis quae supersunt opera, Lipsiae 1821—1825; 1833 ff.

Aber die Rede des Lysias vollzieht einerseits nicht die Synthese des Begriffs selbst, anderseits giebt sie nicht alle wesentlichen Merkmale an, endlich scheidet sie den Begriff der Liebe nicht scharf von andern verwandten, wie dem der Freundschaft, der Eltern- und Kindesliebe (cf. p. 233 D). Wenn nun auch Sokrates (cf. p. 235 E) anerkennt, „dass es nicht möglich sei, lauter andre Dinge als Lysias zu sagen", so hebt er doch darum (cf. p. 237 C) mit Recht unverkennbar in Bezug auf diese Rede des Lysias hervor, dass „die meisten nicht merkten, dass sie das Wesen der Dinge nicht kennen" und nur „als ob sie es kennten" darüber reden. Deshalb giebt Sokrates im Anfange seiner Rede gleich eine Definition der Liebe, die nicht seine eigene Ansicht über diesen Gegenstand darstellt, sondern nur das von Lysias Vorgebrachte vervollständigt und ordnet. Demnach ergiebt sich als Wesensbestimmung der Liebe, wie sie die zwei ersten Reden des Phaedrus auffassen, die, dass die Liebe eine Begierde nach dem Schönen ist (cf. p. 237 D). Aber die Begierde nach dem Schönen ist nur dann Liebe, wenn sie „vernunftlos hinzieht zur Lust an der Schönheit des Leibes" und „als herrschender Trieb die auf das Bessere gerichtete Gesinnung" überwältigt und niederhält (cf. p. 238 C). Diese Auffassung der Liebe wird im folgenden ausdrücklich (cf. p. 243 C) als eine solche bezeichnet, wie sie nur „unter Bootsknechten üblich ist und bei solchen Leuten, die nie eine anständige Liebe gesehen haben". Daher unternimmt es die dritte Rede im Dialoge, d. i. die zweite des Sokrates, diese gewöhnliche d. i. unphilosophische Ansicht der Laien philosophisch zu berichtigen und so die Liebe in ihrem wahren Sein und Wesen darzustellen (cf. p. 242 E). Es ist also auch hier der gewöhnliche Gang Platonischer Untersuchung, von den verkehrten, im Volke verbreiteten Anschauungen ausgehend, diese zu prüfen und zu berichtigen und so die Wahrheit über den betreffenden Gegenstand an den Tag zu bringen. Freilich ist die Liebe, dies erkennt Sokrates auch hier an, eine μανία, ein Wahnsinn, eine Verzückung, d. h. ein vernunftloses Treiben und Begehren der Seele. Aber nicht böse und verwerflich ist dieser

Wahnsinn, vielmehr auf gleiche Stufe zu stellen mit dem prophetischen, sühnenden und dichterischen (cf. p. 244 und 245), und göttlicher Natur ist er und den Menschen von den Göttern zur grössten Glückseligkeit gesandt (cf. p. 245 B: ὡς ἐπ' εὐτυχίᾳ τῇ μεγίστῃ παρὰ θεῶν ἡ τοιαύτη μανία δίδοται). Und ebenso ist zu vergleichen p. 242 E: „Und da Eros ein Gott und die Liebe etwas Göttliches ist, so kann sie ja nicht etwas Böses sein.“ Diese μανία nun ist ein Verlangen nach dem Schönen, wie die Stelle p. 249 D und E zeigt: „Und hier ist nun die ganze Rede angekommen von jener vierten Art des Wahnsinns . . . . ., dass wer dieses Wahnsinns teilhaftig die Schönen liebt, ein Liebhaber genannt wird.“ Doppelt aber ist dies Begehren des Schönen, wie p. 237 D zeigt: „ὅτι μὲν οὖν δὴ ἐπιθυμία τις ὁ ἔρως ἅπαντι δῆλον. ὅτι δ' αὖ καὶ μὴ ἐρῶντες (leidenschaftlich Liebende) ἐπιθυμοῦσι τῶν καλῶν ἴσμεν.“ Während nun die beiden ersten Reden nur dies leidenschaftliche Verlangen nach dem Schönen, sofern es zur Lust an der Schönheit des Leibes hinzieht, als Liebe gelten lassen wollten, stellt die zweite Rede des athenischen Philosophen neben diese niedere sinnliche Liebe eine zweite höhere geistige und fasst somit den Begriff der Liebe bei weitem tiefer und edler, als die Begeisterung für das Schöne überhaupt. Wie beschaffen aber nun diese Begeisterung für das Schöne ist, welches ihre Wirkung und ihre Kraft, ehe wir unternehmen, dies auszuführen, müssen wir entsprechend dem Gedankengange des Dialoges auf eine Betrachtung des seelischen Lebens eingehen. „Jede Seele ist unsterblich“ (cf. p. 245 C). Mit diesem Satze beginnt diese Betrachtung, und unsterblich ist die Seele, weil sie in sich das Princip der Bewegung trägt, weil sie nicht ein „κινούμενον ὑπ' ἄλλου“, sondern „μόνον τὸ αὐτὸ κινοῦν“ ist. Dieses sich selbst Bewegende aber kann, sofern es nie sich selbst verlassen, seine Natur aufgeben kann, auch nie aufhören bewegt zu sein, d. h. muss notwendig immer oder unsterblich sein. Und wie die Seele unvergänglich ist, so ist sie auch unentstanden. Denn das sich selbst Bewegende ist Anfang der Bewegung (πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως). Der Anfang aber ist unentstanden, da aus ihm

alles Entstehende entstehen soll (cf. p. 245 C). Die Natur alles psychischen Lebens ist demnach (cf. p. 245 E: „εἰ δ' ἔστι τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχήν“) Bewegung, ewiges Bewegtsein durch sich selbst, d. h. Wille, Aktion, Streben. In der Richtung dieses Strebens aber liegt der Unterschied der göttlichen und der menschlichen Seele. Plato vergleicht die Seele (cf. p. 246 A) „der zusammengewachsenen Kraft eines beflügelten Gespannes und seines Führers.“ (ἐοικέτω δὴ ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου.) „Der Götter Rosse und Führer“, so fährt er dann fort, „sind alle selbst gut und guter Abkunft, die andern aber vermischt.“ Und ebenso heisst es p. 247 B: „Wenn sie (sc. die Züge der Götter und Geister) aber zum Feste und zum Mahle gehen, und in der höchsten Bahn innerhalb des Himmels ganz steil hinauffahren, dann gehen zwar der Götter Wagen mit gleichem, wohlgezügeltem Gespann immer leicht, die andern nur mit Mühe.“ Denn bei den menschlichen Seelen „zügelt (cf. p. 246 B) der Führer das Gespann, demnächst ist von den Rossen das eine gut und edel und solchen Ursprungs, das andere aber entgegengesetzter Abstammung und Beschaffenheit.“ Und so „beugt sich dann“ (cf. p. 247 B), wenn die menschlichen Seelen den Göttern, in deren Zuge sie sich befinden, nachfolgend die steile Bahn des Himmels hinanstreben, um zur Anschauung des wahrhaft Seienden zu gelangen, „das von schlechter Abstammung etwas an sich habende Ross, wenn es nicht sehr gut erzogen ist von seinem Führer, zum Boden hinunter und drückt mit seiner ganzen Schwere, woraus viel Beschwerde und der äusserste Kampf der Seele entsteht.“ So bildet das schlechte Ross in seinem Streben einen beständigen Gegensatz gegen das edle Ross und den Führer. Denn das edle Ross (cf. p. 253 D) „von geradem Wuchse, schön gegliedert, hochhalsig, mit gebogener Nase, weiss von Haar, schwarzäugig, ehrliebend, mit Besonnenheit und Scham, wahrhafter Meinung Freund, wird ohne Schläge, nur durch Befehl und Worte gelenkt“, und gutwillig widerstrebt es nie (cf. p. 254 C: „τὸν μὲν ἑκόντα διὰ τὸ μὴ ἀντιτείνειν . . . .), sodass es mit dem Führer zusammen die eine

Seite menschlichen Strebens repräsentiert, wie sie denn auch p. 256 A zusammengenannt werden als Gegensatz gegen das schlechte Ross, wenn es heisst: „Der Spanngenoss hingegen mit dem Führer sträuben sich hiergegen mit Scham und Vernunft.“ Und zusammengefasst in eins werden sie aufgeführt, wenn die eben angezogene Stelle so fortfährt: „Wenn nun die bessern Teile der Seele, welche zu einem wohlgeordneten Leben und zur Liebe der Weisheit hinleiten etc.“, eine Zusammenfassung, die noch deutlicher ausgesprochen ist p. 237 D: „Wir müssen demnach bemerken, dass es in einem jeden von uns zwei herrschende und führende Triebe giebt, welchen wir folgen, wie sie eben führen, eine eingeborene Begierde nach dem Angenehmen (ἡδονῶν) und eine erworbene Gesinnung, welche nach dem Besten strebt“, eine Stelle, wo gradezu nur eine Doppelrichtung menschlichen Strebens unterschieden wird. So bildet denn der Führer und das edle Ross im Menschen das höhere göttliche Streben, die φύσις θεῖα der Seele (cf. p. 245 C), die allein einheitlich das Wesen der göttlichen Seele ausmacht. Dieser φύσις θεῖα stellt in der menschlichen Seele, unter der Gestalt des schlechten Rosses in diesem Mythus symbolisiert, eine φύσις ἀνθρωπίνη sich entgegen, die eben in ihrem Hinzutreten zu der φύσις θεῖα die menschliche Seele als eine „vermischte“ (cf. p. 246 A) erscheinen lässt und aktuell wird als niederes Streben zu sinnlicher Lust. Denn so wird dieses dem höheren Geistigen entgegengesetzte Princip (p. 237 D) im allgemeinen bezeichnet als eine „ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν“ und so heisst es p. 254 A: „Das andere (d. h. das schlechte) Ross scheut nun nicht länger Stachel noch Peitsche des Führers, sondern springend strebt es mit Gewalt vorwärts und auf alle Weise dem Spanngenossen und dem Führer zusetzend, nötiget es sie, hinzugehen zu dem Liebling und der Gaben der Lust gegen ihn zu gedenken.“ (Vergl. das Folgende p. 254 und 255 E und ebenso p. 256 A). Zwei Triebe sind es demnach, die in der menschlichen Natur in eins zusammengewachsen, sich gegenseitig befeindend mit einander um die Herrschaft ringen. Der eine Trieb weist abwärts auf die Begierde und

die Bestrebungen des gemeinen Lebens, der andere weist ahnungsvoll aufwärts zu einem Göttlichen, dem Schönen, Weisen und Guten und was dem ähnlich ist (cf. p. 246 D), einem Göttlichen, das als Ahnung schlummernd in jeder menschlichen Brust liegt. Denn zu dem überhimmlischen Orte, wo dieses Göttliche zu schauen ist (cf. p. 246 D — 248 C), streben empor wenn sie ausziehen der Götter Züge. Von den menschlichen Seelen folgt jedesmal, wer will und kann. Die Götter nun schauen voll und leicht, die menschlichen Seelen aber geängstigt und gestört durch den schlechten Trieb, der abwärts zieht, sehen es kaum, nur hier und da das Haupt des Führers emporstreckend in den überhimmlischen Raum. „Und so kehren alle (cf. p. 248 B.) nach viel erlittenen Beschwerden unteilhaft der Anschauung des Seienden zurück, und so zurückgekehrt muss ihnen der Schein zur Nahrung genügen (τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται)." Dennoch aber (cf. p. 249 B.) darf keine Seele, die niemals dieses Göttliche erblickt hat, eingehen in menschliche Gestalt. Und so lange sie vermag zu der Anschauung dieses Göttlichen sich zu erheben, ist es (cf. p. 248 C) „das Gesetz der Adrasteia, dass sie bis zum nächsten Auszuge keinen Schaden erleide, und wenn sie dies immer bewirken kann, auch immer unverletzt bleibe." So lange also „schwebt sie" (cf. p. 246 C) als „vollkommene und befiederte in den höheren Gegenden und waltet durch die ganze Welt." Erst wenn der höhere Schwung in der Seele, überwunden von dem niederen Triebe, erlahmt, d. h. wenn das Gefieder (cf. p. 248 B) verstümmelt und beschädigt nicht mehr vermag, die Seele emporzuheben zum Göttlichen — denn dieses ist (cf. p. 246 D) die Kraft des Gefieders, „das Schwere emporhebend hinaufzuführen, wo das Geschlecht der Götter wohnt", d. i. zu dem Göttlichen, dem Schönen, Weisen, Guten — erst dann „flattert sie entfiedert umher in den niederen Regionen, bis sie auf ein Starres trifft, wo sie nun wohnhaft wird, einen erdigen Leib annimmt, der nun durch ihre Kraft sich selbst zu bewegen scheint, und so wird dieses Ganze, Seele und Leib zusammengefügt, ein sterbliches Tier" d. h. ein Mensch „genannt".

Fassen wir alles bisher Gesagte zusammen, so heisst es doch seines mythischen Gewandes entkleidet nichts anderes, als dass dieses Göttliche, das Schöne, Weise, Gute in uns lebt, zwar nicht als ein Wissen, als eine Anschauung, die wir in festen und klaren Umrissen erfassen könnten, wohl aber, dass es wie eine dunkle Ahnung jede Menschenbrust als ein Erbteil ihrer göttlichen Entstammung durchzieht. Dieser Ahnung eines Göttlichen, das in uns unbewusst schlummert, werden wir unmittelbar inne beim Anblick der Schönheit. Die Schönheit ist es, in der das Göttliche sich mit dem Staube verbindet und doch durch die Materie hindurch gleichsam sichtbar durchdringt zum Bewusstsein des ahnenden Menschengeistes. Und hier nun haben wir den Schlüssel zur Platonischen Ideeenlehre überhaupt und zum Verständnis der Platonischen Auffassung von der Liebe insbesondere. Die Schönheit ist der Ausgangspunkt Platos und mit ihr die Kunst, wie ja auch Plato selbst, ehe er Philosoph, Denker wurde, ehedem Dichter und Künstler war, und schuf er doch selbst als Philosoph. in seinen philosophischen Werken Kunstwerke von so plastischer Schönheit, dass Brandis (cf. Chr. Aug. Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, Berlin 1835, zuletzt 1860, 2. Teil, 1. Abt. Schlussbetrachtung) mit Recht sagen kann, er war es, der zum letzten Male die beiden Grundrichtungen alles griechischen Geistes, Kunst und Wissenschaft, in dem Geiste eines Mannes vereinigte und in seinen Werken als Philosoph ein Künstler, als Künsler ein Philosoph war. Welches ist aber nun der Gedankengang Platos? Diesen will ich zunächst, ohne auf die Entwicklung im Phaedrus im einzelnen Rücksicht zu nehmen, unabhängig von dieser in der Aufeinanderfolge seiner Momente, rein psychologisch entwickeln und erst dann als im Phaedrus enthalten nachweisen, insofern in der Darstellung dieses Dialoges die einzelnen Momente der psychologischen Entwicklung schon in ein Ganzes verschmolzen sind, das nicht als vor dem Leser entstehend, sondern als fertig vorgetragen wird.

Was ist ein Kunstwerk? Wie entsteht es? Welchen Eindruck macht es auf den Beschauer? Das sind die Fragen, von deren Beantwortung wir auszugehen haben, Fragen, die Plato als Künstler im vollsten Masse verstehen musste, und, wie wir später nachweisen werden, auch verstanden und beantwortet hat. Treten wir hin in Gedanken vor die Zeusstatue des Phidias oder die Venus von Melos, was erblicken wir? Sehen wir nur, wie der Arzt bei der zu secierenden Leiche, die Form des menschlichen Körpers und seiner Teile, die der Künstler möglichst naturwahr nachgebildet hat, oder sehen wir, wie der Naturforscher, nur die Art des Gipses oder Marmors, aus dem die Statue gebildet ist? Was fesselt uns bei dem Anschauen dieser Gestalten, versenkt uns in tiefes Sinnen, ehrfürchtiges Staunen, ruft den mächtigen und nachhaltigen Eindruck in uns hervor? Nicht ist es die menschliche Gestalt als solche, nicht die Materie, aus der sie gebildet. Denn sonst müsste die Nachbildung des menschlichen Leibes, wie wir sie etwa in einem anatomischen Kabinet sehen, oder das tadellose Stück Marmor eines mineralogischen Museums vielmehr oder doch wenigstens ebenso auf uns wirken. Mit dem Stoff, der blossen Form der Natur hat der Künstler ein Etwas verbunden, das nicht in ihr liegt, und das doch aus dem Stoff uns wie der Hauch eines Göttlichen anweht. Dieses göttliche Etwas, mit dem so der Künstler den Marmor beseelt, das lebend in ihn gebannt die tote Form und den toten Stoff mit Leben erfüllend aus dem Marmor zu uns spricht, dieses ist es somit, was die Form zum Kunstwerk umschafft, das Schöne über die Form ergiesst, es zum Schönen macht. In dem Schönen also vereinigt sich mit der Natur ein Etwas, das nicht aus ihr stammt, das der Künstler aus seinem eigenen vollen lebenswarmen Innern der Natur als Hauch des Schönen einhaucht. Woher aber hat der Künstler dieses Schöne in sich aufgenommen, wenn er es doch nicht aus der Aussenwelt, der äusseren Erfahrung, der Natur geschöpft hat? Es ist ein Göttliches, das in ihm lebt, eine Vorstellung von einem höchsten Schönen, die ahnungsvoll seine Brust durchzieht, das Ideal, das er fort und fort

durch Meissel, Pinsel, den tönenden Klang, das redende Wort dem Auge sichtbar oder dem Ohre hörbar darzustellen sucht. Und dieses Ideal lebt auch in jedem Menschen, nur dass es dem Künstler, dem Genie allein zu teil geworden ist, die ihm einwohnende göttliche Ahnung so plastisch und greifbar vor sich zu sehen, dass er sie anschauend auch im Marmor, den Farben, den Tönen oder den Worten wiederzugeben vermag. Und in immer neuen und neuen Werken spiegelt sich doch immer nur dasselbe Ideal, und aus der bildenden, tönenden und redenden Kunst weht uns entgegen doch nur der Hauch derselben ewigen Schönheit. Dieses selbe Ideal, wie es im Künstler ist, lebt auch, freilich modificiert durch die individuelle Eigentümlichkeit eines jeden, doch im Grunde als dasselbe in jedem Beschauer. Nahen wir uns einem wahren Kunstwerke, so sehen wir in ihm auch unser eigenes Ideal, das wir selbst unvermögend sind, plastisch zu fassen, durch des Künstlers Meisterhand in Wirklichkeit hingestellt in sinnfälliger Gestalt leibhaftig vor uns. Was ist nun dieses Ideal? Ist es ein einseitiges Gebilde unseres Denkens? Nein unser ganzes Selbst ist in ihm enthalten voll und ganz. Denn in ein Kunstwerk vertiefen wir uns mit unserem ganzen Sein, dass momentan befriedigt unser ganzes Selbst in demselben ausruht; es nimmt unser Auffassen dergestalt in Anspruch, dass die Reflexion über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Dargestellten schweigt, keine Beziehung der Vorstellung des Dargestellten auf unser Lebensgefühl d. i. keine Wertschätzung desselben eintritt; in diesem Gebilde der Phantasie schweigt Denken und Wollen und Fühlen in augenblicklichem interesselosen Schauen. Es ist somit ein Hingeben unseres ganzen vollen Selbsts an ein Fremdes, ein Aufgehen in diesem. Somit kann dieses Ideal nicht ein einseitig ästhetisches sein, es muss in gleicher Weise in sich befassen die Befriedigung des Erkenntnistriebes und des Willens, in gleicher Weise auch das theoretische und sittliche Ideal enthalten. Im Schönen fliesst zusammen auch das Gute und Wahre in eine Gestalt, und so ist das Ideal, das Göttliche, wie es p. 246 E heisst, „das Schöne, Gute, Wahre", und

alles dieses stellt sich in dem Kunstwerk, dem verkörperten Schönen, dem sinnlichen Auge erkennbar dar. Und doch erkennt, empfindet nicht jeder in dem Schönen dieses Göttliche. Ein Sinn, befangen und umstrickt von den Begierden und Bestrebungen des gewöhnlichen Lebens, geht verständnislos vorüber an den Werken der Kunst, ohne das Göttliche zu empfinden, das hier im Steine lebt und waltet. In ihm selbst ist das Ideal erstorben und so spricht es auch nicht aus dem Schönen mehr zu ihm. Wer sich aber abwendend von diesen Begierden und Bestrebungen sich hingiebt dem Schönen, dem Idealen voll und ganz, der wird sittlich geläutert und hingeleitet endlich zur Erkenntnis selbst. Je mehr der Mensch sich erfüllt mit dem Ideal, das ja als in ihm lebend er auch in der Selbstbetrachtung erfassen kann, zu dessen Studium er nur durch das Schauen des im Kunstwerk, im Schönen κατ' ἐξοχήν, verkörperten Idealen hingeleitet und hingezogen wird, desto mehr fühlt er sich von dem Gemeinen und Rohen, dem Sinnlichen und moralisch Verwerflichen abgestossen, desto mehr flieht er hin zu dem Schönen, in dessen Anblick ihm volle Befriedigung wird für all sein Sehnen und Hoffen. So sucht er in der klaren und immer klareren intuitiven Durchbildung dieses Idealen in sich die Erfüllung seines Strebens; sein geläuterter Sinn sieht geringschätzend herab auf das Drängen und Stossen der Menge im irdischen Treiben, sein Glück sucht er allein darin, voller und voller des in ihm lebenden Ideals inne zu werden. Während der Künstler nun in diesem Streben Bild auf Bild seines Ideals schafft, während der Mensch, in dem es nicht plastisch greifbar wird, und der es auch nicht klar als Wahrheit erkennen kann, doch durch die Beschäftigung mit diesem Ideal, dem Schönen, sittlich geläutert, in sittlichem Handeln das Ideale, freilich unerkannt, nur ahnungsvoll es in sich tragend, im Leben zur Geltung bringt, sucht der Denker, der Philosoph es zu erfassen in voller und ganzer Klarheit. Nicht mit dem Bilde, wie der Künstler es in sich tragend es nachbildet, begnügt er sich, durch das Bild will er hindurchdringen zum Wesen. So wird es wahr, was Schiller sagt:

»Nur durch das Morgenthor des Schönen
Drangst du in der Erkenntnis Land.
An höhern Glanz sich zu gewöhnen,
Übt sich am Reize der Verstand.
Was bei dem Saitenklang der Musen
Mit süssem Beben dich durchdrang,
Erzog die Kraft in deinem Busen,
Die sich dereinst zum Weltgeist schwang.«

(Aus dem Gedicht „Die Künstler." Sämtliche Werke in zwölf Bänden. Stuttgart. Cottasche Buchhandlung. I, Seite 79.) Im Bilde zu schauen das Ideale begnügt sich zuerst der menschliche Geist und, ohne von seinem Thun zu wissen, bildet es wie berauscht der Künstler in seinen Werken nach, erfüllt von seiner Ahnung sucht das wachsende Streben, die wachsende Schöpferkraft in uns, genährt durch seinen Anblick, nach ihm, sittlich geläutert, das Leben zu gestalten, und so entwickelt sich aus dem idealen Empfinden, das ideale d. i. sittliche Handeln. Je bewusster und bewusster sich dieses Handeln in uns gestaltet, desto mehr und mehr wächst im Menschen der Trieb, das diesem Handeln zu grunde liegende Ideale zu denken, es denkend zu erkennen.

»Was wir als Schönheit hier empfunden,
Wird einst als Wahrheit uns entgegen gehen.«

Dieses Ideal in uns ist nun seiend, seiend, sofern überhaupt etwas für den Menschen seiend sein kann, und zugleich das einzige Sein, das entdeckt werden kann.*) Denn nicht aus der Aussenwelt, die in ihrer Realität bezweifelt werden kann, insofern sie aufgefasst wird durch ein der Täuschung

*) In dieser Einseitigkeit ist dieser Satz natürlich nur im Sinne Platos gesprochen und demgemäss aufzufassen. Freilich ist die von uns in der inneren Erfahrung aufgefasste Realität unseres Selbsts und seiner Zustände die erste und einzige unmittelbar aufgefasste Realität, aber die richtige Erkenntnis der Natur dieser Realität, des Wesens unseres Selbsts als eines nicht nur aktiven, sondern auch receptiven und demgemäss nur reaktiven Seins führt uns mittelbar auch zur Gewissheit der Realität der Aussenwelt, was Plato im einseitigen Enthusiasmus des Entdeckers dieser einen unbezweifelbaren Realität in uns befangen in leicht verzeihlicher Weise verkennt.

unterworfenes Organ der Wahrnehmung, unsere Sinne, stammt es, enthoben ist es dieser Welt des Werdens und des Wechsels, es ist Objekt der inneren Erfahrung, Thatsache des Bewusstseins und als solche unzweifelhaft seiend. Freilich ist auch die Aussenwelt in letzter Instanz Thatsache des Bewusstseins und als solche unzweifelhaft gewiss, real, aber real eben nur, insofern sie Thatsache des Bewusstseins ist d. h. unsere Vorstellung. Aber zwischen dem Inhalte dieser Vorstellung, dem Vorgestellten und dem vorstellenden Subjekt liegt ein der Täuschung unterworfenes Medium, durch welches das Objekt der Vorstellung wahrgenommen wird, sodass also die Realität dieses Wahrgenommenen und Vorgestellten selbst wieder in Frage gestellt werden kann. Bei den Objekten der inneren Erfahrung dagegen liegt kein solches Medium, durch welches hindurch erfahren wird, vor; das auffassende Subjekt und das aufgefasste Objekt sind hier identisch; das Aufgefasste ist überhaupt nur, sofern es und dadurch, dass es aufgefasst wird. Infolge dessen ist es real, insofern es Thatsache des Bewusstseins und eben nur dieses ist, und zugleich in dieser seiner unzweifelhaften Realität erkennbar, auffassbar, indem es nur dadurch ist, dass es aufgefasst, erkannt wird. Sein und Erkanntwerden, Wesen und Wahrheit ist demnach hier, wie Plato richtig erfasst, wirklich identisch, sich deckend. Dieses im Schönen verkörperte Ideal, das sich uns als ein dreifaches gezeigt hat, als Ideal des Erkennens, des Wollens und Fühlens, als Wahres, Gutes und Schönes, und das als in uns seiend, wirklich seiend und in seinem Sein auffassbar d. h. Wahrheit ist, ist doch, was Plato verkennt, basiert nur im Gefühl. Als im Gefühl basiert aber und nur in unmittelbarem Erlebnis für jeden einzelnen auffassbar, ist es nur als Ahnung in uns vorhanden. Diese Ahnung nun durch die dialektische Methode, das begriffliche Denken zum klaren Wissen erheben zu wollen, dieses ist der verhängnisvolle Irrtum Platos, durch den seine Philosophie die gesunde Basis, auf der sie errichtet werden sollte, die innere Erfahrung wieder einbüsste. Das begriffliche Denken hat seine Anwendbarkeit im Vorstellen, in dem es zur Evidenz und Sicher-

heit führt. Denn hier ist das Werkzeug, womit aufgefasst wird, und das Aufzufassende homogen. Die Gesetzmässigkeit, welche ich vermöge der Anwendung der Regeln meines Denkens im Vorstellen entdecke, ist eben die Gesetzmässigkeit, durch welche ich denke, vorstelle. Dieses ist der Grund der vollkommenen Durchsichtigkeit aller logischen und mathematischen Objekte. Sobald aber das Denken seine Gesetzmässigkeit anwendet auf Thatsachen des Fühlens und Wollens, so ist dies eine zwangsmässige Übertragung auf ein fremdes Gebiet, so treten sofort, was immer geschehen ist, sobald auf diese Weise ästhetische und moralische Probleme untersucht worden sind, die klaffendsten Widersprüche hervor. Aber für Plato greift dieser Irrtum weiter, wodurch er verhängnisvoll geworden ist für die Philosophie auf Jahrhunderte lang, die gerade durch Plato in die Bahnen der abenteuerlichsten Spekulation geleitet wurde. Indem Plato dieses Ideal in uns, das unbezweifelbare Sein, das er entdeckt hatte, für begrifflich erkennbar hielt, wird für ihn der Begriff d. h. das in Wahrheit erkannte Sein, sofern in der inneren Erfahrung eben Sein und die Form des Erkennens identisch ist, selbst zum Sein, zur οὐσία und obendrein, sofern dieses in der inneren Erfahrung aufgedeckte Sein das einzige Sein für den Menschen ist, zur einzigen οὐσία.

Das einzelne Kunstwerk nun ist in der That nichts anderes als ein Nachbild, ein Abbild dieses Ideals, und alle Kunstwerke sind nur verschiedene Abbilder dieses einen Ideals. Und Kunstwerke sind sie nur, sofern der Beschauer sein Ideal in ihnen erblickt, d. h. was sie sind, sind sie nur durch das Ideal. Das Ideale ist nun das einzig Seiende, die einzige οὐσία, und dieses Seiende ist das Wesen des Kunstwerkes, diese sind demnach seine Abbilder und an sich nicht seiend, nur Schein, seiend nur durch dieses Sein d. h. insofern sie es sind, sofern sie Anteil haben an ihm d. h. am Sein überhaupt. Dieses Sein ist nun ein begriffliches Sein, die einzelnen Kunstwerke sind sinnlich wahrnehmbare Gegenstände, so wird das sinnlich Wahrnehmbare zum Abbilde des Begriffes d. h. der Begriff das Wesen desselben, und seiend nur

insofern, als es Anteil hat am Begriffe. So enthält der Phaedrus den Schlüssel für die Basis der Ideeenlehre, und hier wird es klar, was wir sonst nie und nimmer begriffen hätten, noch begreifen könnten, wie Plato, der doch erst das Sein, das die Sophisten völlig in Frage gestellt hatten, wieder entdecken musste, dazu kam, dieses Sein im Begriff, den er sich doch vor seinen Augen selbst konstruierte, den er nirgends fertig fand, zu sehen, das fertige Sein dagegen, das ihm die Erfahrung bot, als Schein, als Werden zu erklären, und zweitens, was noch wunderbarer ist, wie Plato, der doch eine klare Erkenntnis von der Bildung der Begriffe hatte, sich und anderen hätte einreden können, die unter sich doch so verschiedenen Einzelgegenstände derselben Gattung seien Abbilder, Nachbilder, ὁμοιώματα, εἴδωλα desselben einen Gattungsbegriffes; die Gegenstände, die wir hier sehen und greifen, die erkennten wir nicht deutlich, dagegen den Gattungsbegriff, der sicher keinem so klar vorschwebt, wie ein Wahrnehmungsbild, den sähen wir in lichter, durchdringender Helligkeit vor uns. Sicherlich die Ideeenlehre bleibt, ohne dass wir diese ihre Basis, aus der sie entwachsen, kennen, für jeden verständigen Menschen ein tolles Hirngespinnst, und auch fast alle Erklärungen haben bisher das Faktum als Faktum zwar hingenommen, aber es auch für unerklärlich hingestellt.

Wir kommen nun dazu, diesen von uns aufgestellten Gedankengang Platos im Phaedrus selbst in seinen einzelnen Momenten nachzuweisen. In uns, so sahen wir, lebt eine Ahnung eines Göttlichen, des Schönen, Weisen, Guten, und dieser Ahnung wird der Mensch unmittelbar inne im Schauen des Schönen d. h. im ästhetischen Schauen desselben, in der begeisterten Hingabe seines ganzen Selbsts an dieses Schöne. Dieses ästhetische Schauen und nichts anderes ist für Plato die Liebe in ihrer reinen, edlen Gestalt. Denn in ihr wird die Begierde, die die Schönheit des Geliebten sinnlich zu geniessen strebt, unterdrückt und schweigt endlich gänzlich. „Das schlechte Ross strebt zwar (cf. p. 254) beim Anblick

des Geliebten immer, auf alle Weise dem Spanngenossen und dem Führer zusetzend, sie zu nötigen, hinzugehen zu dem Liebling und der Gaben der Lust gegen ihn zu gedenken. Jene beiden aber sträuben sich dagegen mit Ehrfurcht und Scham. Anfangs nun lassen sie sich mit fortreissen, aber je mehr der Führer sich vertieft in das Schauen des Geliebten und seiner Schönheit, desto mehr zieht er rückwärts die Zügel, dass die Rosse sich auf die Hüften setzen und dem noch immer widerstrebenden wilden die schmähsüchtige Zunge und die Backen bluten." „Hat nun das böse Ross mehrmals dasselbe erlitten und die Wildheit abgelegt, so folgt es (cf. p. 254 E.) gedemütigt des Führers Überlegung und ist beim Anblick des Schönen von Furcht übermannt." So schweigt allmählich, je mehr in das Schauen der Schönheit vertieft, die besseren Teile der Seele den Sieg erlangen, die wilde Gier nach dem Besitze des Geliebten, die niederen leidenschaftlichen Triebe; die Liebe wird jedes egoistischen Triebes bar zu einem „verehrenden Anschauen" der Schönheit des Geliebten. Vgl. auch p. 251 A: „Wer aber noch frische Weihung an sich hat, und das damalige vielfältig geschaut, wenn der ein gottähnliches Angesicht erblickt oder eine Gestalt des Körpers, welche die Schönheit vollkommen darstellen: so schaudert er zuerst und es wandelt ihn eine Furcht an von damals, hernach aber betet er sie anschauend an wie einen Gott, und fürchtete er nicht den Ruf eines allzu heftigen Wahnsinns, so opferte er auch, wie einem heiligen Bilde oder einem Gotte, dem Liebling" und ebenso p. 252 D: „So erwählt auch jeder sich nach seiner Gemütsart eine Liebe zu einem Schönen, und als wäre nun jener sein Gott selbst, bildet er ihn aus, und schmückt ihn wie ein heiliges Bild, um ihn zu verehren, und ihm begeisterte Feste zu feiern." Dieses verehrende Anschauen aber des Geliebten, in dem der Mensch in dem Geliebten nichts sieht als das schöne Bild und nichts begehrt, als es zu schauen, ist, wie sich unschwer erkennen lässt, nichts anderes als das interesselose ästhetische Schauen und Versenken seines ganzen Selbsts in die Schönheit eines

Kunstwerkes. Was nun sieht und empfindet der Liebende bei diesem sich Vertiefen in die Schönheit des Geliebten? Hingetragen wird sein Geist zu dem Ideal der Schönheit, dem Wesen der Schönheit, der Schönheit an sich. Cf. p. 254 B: „Indem nun der Führer sie (sc. des Lieblings glänzende Gestalt) erblickt, wird seine Erinnerung hingetragen zum Wesen der Schönheit." Vgl. auch p. 250 E. Verschieden ist das einzelne Schöne, denn cf. p. 252 D: „So erwählt auch jeder sich nach seiner Gemütsart eine Liebe zu einem Schönen ...... Die also dem Zeus angehören, suchen sich einen dem Zeus der Seele nach Ähnlichen zu ihrem Geliebten. Daher sehen sie zu, wer etwas Philosophisches und zum Gebieten sich Eignendes in seiner Natur hat u. s. w." und doch sieht jeder in diesem einzelnen Schönen nur die Schönheit an sich, das Wesen der Schönheit (cf. p. 254 B). Das einzelne Schöne d. h. das Kunstwerk also ist nichts anderes als die vielfache Verkörperung dieses einen Ideals des Schönen, das aus dem Kunstwerk zu dem Beschauer spricht, und das das Schöne erst zum Schönen, das Kunstwerk zum Kunstwerk macht. Denn wer den Hauch dieses Göttlichen im Kunstwerk nicht empfindet, für den ist es kein solches, kein Schönes, der geht empfindungs- und verständnislos an ihm vorüber, für ihn ist der schöne Leib des Geliebten kein Schönes mehr, das er im ästhetischen Schauen verehrt, sondern nur eine Gelegenheit, den tierischen Trieb der Lust zu befriedigen. Cf. p. 250 E: „Wer nun nicht noch frischen Andenkens ist, oder schon verderbt, der wird auch nicht stark von hier dorthin gezogen zu der Schönheit selbst, indem er, was hier ihren Namen trägt, erblickt; so dass er es auch nicht anschauend verehrt, sondern der Lust ergeben gedenkt er sich auf tierische Art zu vermischen, und scheut sich nicht, sich ihr mit Wildheit zu nähern, noch schämt er sich, widernatürlich der Lust nachzugehen." Und so wird auch mit Recht das einzelne hiesige Schöne zum Abbilde oder Ebenbilde des dortigen Schönen d. h. der Schönheit an sich, des Ideals oder Wesens der Schönheit. Cf. p. 250 A: „Diese nun, wenn sie ein Ebenbild (ὁμοίωμα) des dortigen sehen, werden

entzückt, und sind nicht mehr ihrer selbst mächtig, was ihnen aber eigentlich begegnet, wissen sie nicht, weil sie es nicht genug durchschauen. Denn der Gerechtigkeit und Besonnenheit, und was sonst den Seelen köstlich ist, hiesige Abbilder haben keinen Glanz, sondern mit trüben Werkzeugen können wenige und diese nur mit Mühe jenen Bildern sich nahend des Abgebildeten Geschlecht erkennen. Die Schönheit aber war damals glänzend zu schauen .... und (cf. p. 250 D) auch hierher versetzt fassen wir sie auf durch den hellsten unserer Sinne und aufs hellste uns entgegenschimmernd. Denn das Gesicht ist die schärfste aller körperlichen Wahrnehmungen, vermittelst deren aber die Weisheit nicht geschaut wird. Denn zu heftige Liebe würde entstehen, wenn uns von ihr ein so helles Ebenbild dargeboten würde, wie von dem anderen Liebenswürdigen." Dieses Ideal der Schönheit aber, das der Mensch in allem Schönen hier verkörpert sieht, wie erfasst er es? „In der Erinnerung" heisst es p. 254 B. Diese Erinnerung aber, von der Plato hier spricht, ist nichts anderes als die innere Erfahrung, die Plato sich nicht anders erklären kann, als dass er annimmt, der Mensch müsste das in ihr Erfasste in seinem vorweltlichen Sein bereits geschaut haben, und das in ihr Gegebene ruhe demnach nur schlummernd als unbewusste Ahnung in des Menschen Geist, als Ahnung, die im Anschauen des hiesigen einzelnen Schönen wieder lebendig und wach wurde. Dieses Ideal der Schönheit, das der Mensch bei dem Anblick der schönen Gestalt des Lieblings in dieser erblickt, ist nicht, dies erkennt Plato richtig, aus der Aussenwelt und der äusseren Erfahrung aufgenommen. Nicht der schöne Körper als solcher ist dieses Ideal, das wir in ihm sehen, sondern in uns nur ist dieses Ideal als Thatsache der inneren Erfahrung, wir sind es, die es in diese schöne Gestalt hineindenken oder, richtiger gesagt, hineinschauen. Nur in uns ist dieses Ideal und nirgends anders. Denn dass es Plato hier wenigstens im Phaedrus nicht als Substanz im ontologischen Sinne ausser uns denkt, dies zeigt schon seine Schilderung an und für sich. Er versetzt dieses Wesen der Schönheit als seiend in den ausser-

himmlischen Raum d. h. eben nirgendshin. Denn können wir uns schon vom Himmel kaum eine Vorstellung machen, ist schon dazu, wie wir endliche Wesen sind, selbst die stärkste Phantasie nicht kräftig genug, so können wir uns unter dem überhimmlischen Raume überhaupt nichts mehr denken. Der Himmel bedeutet doch schon nichts anderes, als einen Gegensatz gegen den Raum, den wir als Menschen hier in der Erfahrung auffassen, und in den Himmel versetzen wir alles, was wir als seiend denken, durch unsere Sinne aber als seiend in unserem Raume nicht nachweisen können. Und auch für Plato ist der Himmel nichts anderes. Versetzt er doch selbst dahin alle Seelen und Götter (cf. p. 246 B: „Alles, was Seele ist, waltet über alles Unbeseelte und durchzieht den ganzen Himmel“, ausserdem p. 246 E und p. 247 A, B und C) und erklärt als Erläuterung dazu ausdrücklich (cf. p. 246 C), „dass wir Gott weder gesehen haben noch hinlänglich erkennen.“ Was nun aber sollen wir uns da noch unter einem ausserhimmlischen Raume und einem Sein in diesem denken? Wissen wir schon nicht recht, was für ein Sein wir dem im Himmel Seienden vindicieren sollen, da wir eben nur ein Sein in seiner Qualität fassen können, unser körperliches Sein, und können wir im besten Falle von diesem Seienden doch nur sagen, dass es ist, was sollen wir uns unter einem von diesem noch verschiedenen Sein denken? Wollte Plato im Ernst dieser φύσις τοῦ κάλλους (cf. p. 254 B), dieser Schönheit an sich (αὐτό τὸ κάλλος cf. p. 250 E) oder der Idee der Schönheit, wie man gewöhnlich sagt, und mit ihr den anderen Ideeen ein substantielles Sein zuweisen ausser uns, so hätte er sie auch in den Himmel versetzen können, wo die Götter sind, sie, die doch selbst „göttlich“ (cf. p. 246 E) und „bei denen Gott sich befindend eben deshalb göttlich ist“ (cf. p. 249 C). Dass sie dort nicht sind, hätte ihm sicherlich niemand nachweisen können, da er ja selbst (cf. p. 246 C) sagt, dass „das dort Seiende noch niemand geschaut hat noch hinlänglich erkennt“, und Raum hätten sie gewiss dort auch noch gehabt. Also dass Plato hier mit einem substantiellen Sein der Ideeen wirklich

ernst macht, kann meiner Ansicht nach niemand glauben, der sich ansieht, was im Phaedrus steht. Plato hatte in diesem Ideal in uns ein Etwas entdeckt, was in der Aussenwelt gar nicht da war, das wir uns aber auch nicht erst bilden und konstruieren wie den Begriff, sondern das in der That in uns vorhanden und dessen Existenz uns mit einem Schlage im Anschauen eines Schönen klar und deutlich wird, so deutlich, dass es (cf. p. 250 D) im Schauen des schönen Gegenstandes zugleich mitgeschaut wird. Er hatte hiermit ein ganz Neues für die griechische Philosophie entdeckt, die innere Erfahrung. Und um eben diese, die er erst entdeckt hatte, irgendwie verständlich zu machen, greift er zu dem hier im Phaedrus vorliegenden Bilde. Und in der That, dieses Bild ist für den naiven Standpunkt der griechischen Philosophie nicht schlecht gewählt. Plato erkennt ganz richtig psychologisch beobachtend das Wesen der innern Erfahrung darin, dass sie (cf. p. 249 C und D) ein Abschliessen gegen die Aussenwelt und ihre Eindrücke ist, eine weihevolle Stimmung, in der diese ganze Aussenwelt für uns versinkt, die Seele sich gewissermassen in sich selbst zurückzieht und beobachtend sich selbst zu begreifen und in ihrem Sein zu erfassen sucht. Cf. p. 249 D: „Indem er nun menschlicher Bestrebungen sich enthält und mit dem Göttlichen umgeht, wird er zurecht gewiesen von den Leuten als ein Verwirrter, dass er aber begeistert ist, merken die Leute nicht.“ Ist aber so die Seele, sozusagen, nur mit sich selbst beschäftigt, mit sich, die doch (cf. p. 245 C — 246 A.) unsterblich und göttlich ist, so schwingt sie sich in der That wieder empor zu dem Göttlichen, das ja ihre Natur ist, und dem sie daher auch entstammt sein muss. Und so muss auch das, was die Seele in diesem Schauen in sich erfasst, göttlich sein. Und so heisst es ja auch p. 246 E: „Das Göttliche nämlich ist das Schöne, Weise, Gute und was dem ähnlich ist“, und Gott selbst ist ja für Plato nichts anderes, als der Inbegriff dieses Göttlichen, wenn es p. 249 C von diesem Göttlichen heisst, dass „bei ihm Gott sich befindend eben deshalb göttlich ist“. Wie ist aber Gott bei diesem

Göttlichen? Nicht anders als im vollen und reinen Schauen (cf. p. 246—248), und so ist Gott nichts anderes als die von aller menschlicher Beschäftigung, jedem irdischen Triebe, von aller Berührung mit der Aussenwelt abstrakt gedachte, nur in sich, dem Schauen ihrer selbst, d. h. in ihre innere Erfahrung vertiefte menschliche Seele.*) Diesen Gedankengang Platos zeigt auch unwiderleglich der Ausgangspunkt dieser ganzen Untersuchung. Plato geht p. 245 C von dem Beweise der Unsterblichkeit, d. i. Göttlichkeit der Seele aus, und die ganze weitere Entwicklung wird p. 246 A eingeleitet mit den Worten: „περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς (sc. τῆς ψυχῆς) ὧδε λεκτέον", d. h. der ganze Ausgangspunkt Platos, sein ganzer Standpunkt ist psychologisch und der ganze Mythus über die Seele, in dem wir Aufklärung erhalten über Gott und die Ideeenlehre, ist nichts anderes als die Welt unserer inneren Erfahrung, soweit sie Plato erkannte, symbolisch dargestellt. Dieses Göttliche, dieses Ideale in uns ist aber individuell verschieden nach der individuellen Eigentümlichkeit jedes einzelnen Menschen, ist in jedem in verschiedener Auffassung vorhanden, und so spaltet dieser eine ὁ θεὸς ὤν, der p. 249 C als der Inbegriff dieses Göttlichen erscheint, sich in viele Götter, deren jede Seele nach ihrer individuellen Natur ihren verschiedenen hat, die aber doch alle, sofern sie eben Gott sind, nichts anderes sind, als der Inbegriff dieses Göttlichen, Idealen. Dies und nichts anderes bedeutet es, wenn es p. 246 E heisst: „Der grosse Herrscher im Himmel, Zeus nun, seinen geflügelten Wagen lenkend, ziehet der erste aus, alles anzuordnen und zu versorgen, und ihm folgt die Schar der Götter und Geister in elf Zügen geordnet" und weiter p. 252 C und D. Jede Seele folgt, wenn sie auszieht, das Göttliche zu schauen, nach ihrer individuellen Beschaffenheit oder Anlage einem andern Gotte, und alle zusammen schauen doch nur dasselbe Göttliche, d. h. jeder Mensch, wenn er sich vertieft in sein eigenes Innere, schaut das Ideal in verschiedener

*) Vergl. das S. 30—31 über den Unterschied der göttlichen und menschlichen Seele Gesagte.

individueller Auffassung, und dies ist sein eigener Gott in ihm. Denn, wenn schon früher auseinandergesetzt ist, dass Plato das Göttliche nirgends ontologisch substantiell ausser uns bestehend gedacht hat, so ist natürlich, dass auch der Inbegriff dieses Göttlichen, der θεὸς selbst (cf. p. 249 C: „bei denen Gott sich befindend eben deshalb göttlich ist" und S. 45—46) nirgends anders sein kann als in uns, und was er sonst sagt von den Göttern, dass sie im Himmel sind, ist nichts als die gewöhnliche mythologische Ausdruckweise, die er dazu gebraucht, seine neu entdeckte innere Welt dem naiven Verständnis der damaligen Menschheit anschaulich zu machen. Jeder Mensch also trägt in sich einen θεὸς als individuellen Ausdruck, als individuelle Auffassung des Göttlichen, und dieser θεὸς ist das Ideal, von dem wir sprachen, und das der Mensch in dem Geliebten, d. h. dem einzelnen Schönen, dem Kunstwerk verkörpert sieht. Cf. p. 252 D: „So erwählt auch jeder nach seiner Gemütsart eine Liebe zu einem Schönen, und als wäre nun jener sein Gott selbst, bildet er ihn aus und schmückt ihn, wie ein heiliges Bild (οἷον ἄγαλμα τεκταίνεταί τε καὶ κατακοσμεῖ), um ihn zu verehren und ihm begeisterte Feste zu feiern." Und in eben dem Sinne heisst auch p. 251 A das einzelne hiesige Schöne „gottähnlich" (θεοειδὲς) in der Stelle: „Wer aber noch frische Weihung an sich hat, und das damalige vielfältig geschaut, wenn der ein gottähnliches Antlitz oder eine Gestalt des Körpers, welche die Schönheit vollkommen darstellen, erblickt: so schaudert er zuerst." Diesen θεὸς, dieses Ideal also erfasst und schaut der Mensch nur in sich selbst in der innern Erfahrung und in dem Schönen der Aussenwelt sieht er es nur insofern verkörpert, als er es aus seinem eigenen vollen, lebenswarmen Innern hineinschaut in die Natur, diese gewissermassen belebt. Das einzelne Schöne, das einzelne Kunstwerk freilich ist ein Abbild dieses Ideals, und insofern ist dieses in dem Kunstwerk, d. h. in der Aussenwelt enthalten, aber aus der Aussenwelt, der äusseren Erfahrung kann es der Mensch nicht eruieren, indem es in ihr für ihn nur da ist, aus ihr zu ihm spricht,

insoweit es in ihm selbst noch lebendig ist. Vergl. ausser den oben angeführten Stellen auch noch p. 250 A: „... sich bei dem hiesigen an jenes zu erinnern, ist nicht jeder (sc. Seele) leicht, weder denen, die das dortige nur kurze Zeit sahen, noch denen, welche, nachdem sie hierher gefallen ein Unglück betroffen, dass sie irgendwie durch Umgang verleitet, das ehedem geschaute Heilige in Vergessenheit gestellt; ja wenige bleiben übrig, denen die Erinnerung stark genug beiwohnt." Dass die Erinnerung an dieses ehedem geschaute Heilige im Menschen noch nicht erloschen ist, das Ideal in ihm noch lebendig fortwirkt, das ist die „Weihung", von der in obigen Stellen die Rede war, und ohne die der Mensch verständnislos an den Werken der Kunst vorübergeht.*) In dem bisher Gesagten zeigte sich uns dieses Schönheitsideal bereits nicht als ein allein formal schönes, einseitig ästhetisches Ideal, sondern es erwies sich als der Inbegriff des Göttlichen in seiner Gesamtheit, als der Inbegriff alles Hohen und Edlen, was die Menschenbrust schwellt, den Inbegriff alles dessen, das dem Menschengeiste den Schwung zu Höherem verleiht, oder, wie Plato sich ausdrückt, in der Seele das Gefieder wachsen lässt, durch das diese sich über die niederen menschlichen Bestrebungen (cf. p. 249 D) emporschwingt zu dem Göttlichen, dem Schönen, Weisen und

---

*) Ich will hier einem Einwurfe begegnen, der vielleicht erhoben werden könnte, dass nämlich Plato ja überhaupt gar nicht von Werken der Kunst redet, sondern nur von dem Schönen, wie es in der Natur ist. Dagegen ist zu sagen, dass eine Naturschönheit eben auch nur dadurch vorhanden ist, dass der Mensch die Natur künstlerisch ansieht. Für den Künstler und jeden, der künstlerisch empfindet, sind die schön geschwungenen Wellenlinien eines im Abendrot goldig erstrahlenden Gebirgskammes eine prachtvolle Naturschönheit, die sein trunkenes Auge entzückt, für den Bauer ist es vielleicht nichts anderes, als ein günstiges Wetterzeichen, das ihm eine gute Heuernte verheisst. Der Künstler sieht in einem schönen Weibe eine Venus, der Sklavenhändler nur die Ware, aus der er einen guten Preis zu lösen gedenkt. Die Schönheiten der Natur sind nur Schönheiten, sofern sie künstlerisch, d. h. unter dem Gesichtspunkt des Ideals angeschaut werdon, und insofern allerdings Kunstwerke.

Guten. So fliesst für Plato in dem Schönheits-, dem Kunstideal mit dem rein ästhetischen auch das erkenntnistheoretische und ethische Ideal in eins zusammen. Denn (cf. p. 253 A) in dem Geliebten, d. i. dem einzelnen Schönen, dem Ebenbild des Ideals der Schönheit sieht der Mensch seinen ganzen Gott, d. h. den Inbegriff des ganzen Göttlichen in seiner Brust, also im Schönen in gleicher Weise auch das Weise und Gute. So ist das Schöne gewissermassen nur die Erscheinungsform unseres Ideals, in der dieses uns sinnfällig auch vor unser leibliches Auge tritt. Cf. p. 250 D: „Was nun die Schönheit betrifft, so glänzte sie, wie gesagt, schon unter jenen, und auch hierher versetzt fassen wir sie auf durch den hellsten unserer Sinne, und aufs hellste uns entgegenschimmernd. Denn das Gesicht ist die schärfste aller körperlichen Wahrnehmungen, „vermöge deren aber die Weisheit nicht geschaut wird". Die Weisheit wird in diesem Ideal der Schönheit, wie es sich für uns in den Gebilden der Kunst, dem einzelnen hiesigen Schönen verkörpert darstellt, nicht geschaut. Dies erkennt Plato mit richtigem psychologischen Blicke. Denn dieses Ideal der Schönheit, wie es einem jeden vor seinem geistigen Auge schwebt, wie wir es in der innern Beobachtung erfassen, bleibt für uns stets doch nur eine Ahnung, und der Künstler kann es, geleitet durch diese Ahnung, wohl dem Stoffe einbilden, aber erkennen, wissen können wir es nicht. So wird die Schönheit nur zur Form für das in ihr doch mit enthaltene Wahre und Gute, und in der Hingabe an das Schöne ahnt der Mensch dieses Wahre und Gute wohl mit, aber kommt nie zum vollen Wissen desselben. Dies ist im Phaedrus in einer doppelten Weise ausgedrückt. Einmal offenbart die Dichtkunst, die doch als Kunst ein Ausdruck des Schönen ist, in ihren Werken zugleich die Wahrheit. Denn (cf. p. 245 A) sie bildet durch ihre Werke die Nachkommen und wird (cf. p. 244) auf gleiche Stufe gestellt mit der prophetischen Kunst, der Wahrsagekunst, die doch, wie schon das Wort besagt, das Wahre offenbart. Und p. 235 C und B werden die Dichter und Dichterinnen Sappho und Anakreon als weise Männer und weise Frauen bezeichnet,

aus denen man das Richtige lernen könne. Aber was sie dichten und lehren, lehren sie in einer μανία befangen, d. h. in einer begeisterten, ahnungsvollen Stimmung (cf. p. 245), in der sie zwar das Wahre offenbaren, ohne es jedoch selbst zu erkennen. Das andere Mal ist auch die Liebe, d. i. die Begeisterung für das Schöne eine μανία, die (cf. p. 256) selbst in ihrer höchsten und edelsten Gestalt zwar „einleitet in den himmlischen Pfad und die Seele fast schon befiedert bei dem Tode des Leibes und leicht geworden aus dem irdischen Leben hervorgehen lässt, aber noch nicht ganz befiedert, d. h. vollkommen befähigt zur Erkenntnis des Göttlichen. Wenn die Liebe, d. h. die begeisterte Hingabe an das im Schönen verkörperte Ideale nun aber auch nur zu einem ahnungsvollen Erfassen dieses Idealen hinführt, so wird der Mensch doch, indem er, was ihm sonst wert und teuer war, verachtend (cf. p. 251 und 252), hinflieht nur zu der Beschäftigung mit dem Ideal und versunken in sein Anschauen und Verehren nur strebt mehr und mehr mit demselben sich zu erfüllen, sittlich geläutert; und geleitet von diesem geläuterten Sinn wird sein Handeln der Ausdruck dieses seines idealen Strebens, seinem Ideal selbst conform. Cf. p. 252 E bis 253 A: „Und indem sie nachspüren, um aus sich selbst die Natur ihres Gottes aufzufinden, gedeihen sie, weil sie genötigt sind, angestrengt auf den Gott zu schauen, und indem sie ihn in der Erinnerung auffassen, nehmen sie begeistert von ihm seine Sitten und Bestrebungen an, soweit einem Menschen von einem Gotte etwas zu überkommen möglich ist.“ Und wie der Mensch so mehr und mehr selbst veredelt wird, je mehr das Ideal in ihm so lebendige Kraft gewinnt, sucht er auch das Leben nach ihm praktisch zu gestalten, indem er auf andere veredelnd einwirkt. Cf. p. 253 C und B: „Dann leiten sie ihn (sc. den Geliebten) zu desselben Gottes Lebensweise und Gemütsart, indem sie selbst ihm nachahmen und auch den Liebling überreden und in das Mas fügen, jeder wie sehr er vermag, ohne dem Neide oder unedler Missgunst Raum zu geben gegen den Geliebten; sondern aufs beste und auf alle Weise zu jeder Ähnlichkeit

mit ihnen selbst und dem Gotte ihn hinzuleiten versuchend, so handeln sie." Bei diesem ahnungsvollen Erfassen des Ideals, wie es in der Hingabe an das Schöne angeregt wird, weiter ausgebildet und bewusster geworden waltend in des Menschen Brust sein Handeln durchweht, bleibt jedoch der Mensch nicht stehen; die wachsende Kraft muss durchdringen zum Wissen. Dieses ahnungsvolle Erfassen bildet jedoch die Vorstufe, durch die der Mensch hinaufgeläutert und hingeleitet wird zum Wissen. Die begeisterte Hingabe an das Schöne, als welche ja die Liebe sich zeigte, „leitet (cf. p. 256 D) ein in den himmlischen Pfad und hin (cf. p. 256 A) zur Liebe der Weisheit", schafft aber diese selbst noch nicht in der Seele (cf. p. 256 B und D). Die durch die Liebe geläuterte Seele sucht nur (cf. p. 249 D) „mit wachsendem Gefieder aufzufliegen, unvermögend aber vermag sie nur wie ein Vogel hinaufwärts zu schauen, das, was drunten ist, gering achtend." Und „so erhält auch (cf. p. 248 D) wer gerecht lebt", nach seinem Tode, „ein besseres Teil, wer ungerecht ein schlechteres." Aber befiedert wird nur selbst nach einem gerechten Leben eine Seele „nicht unter zehntausend Jahren, ausgenommen die Seele dessen, der ohne Falsch philosophiert und nicht unphilosophisch die Knaben geliebt hat. Diese können im dritten tausendjährigen Zeitraum, wenn sie dreimal nacheinander dasselbe Leben gewählt, also nach dreitausend Jahren befiedert heimkehren." „Befiedert wird (cf. p. 249 C) nur des Philosophen Seele: denn sie ist in der Erinnerung soviel möglich bei jenen Dingen, bei denen Gott sich befindend eben deshalb göttlich ist." Um vollkommen, d. i. befiedert (cf. p. 246 C: „τελέα μὲν οὖν οὖσα (sc. ψυχὴ) καὶ ἐπτερωμένη) zu werden, genügt es nicht, das Ideale ahnungsvoll in der Brust zu tragen und durch dasselbe zu gerechtem Handeln geläutert zu werden; hinzutreten muss die φιλοσοφία, von der es p. 239 B heisst, dass sie „den Menschen im eigentlichen Sinne weise macht", und die ebendaselbst θεία genannt wird, insofern ja das durch sie repräsentirte Wissen ein Wisssn des Göttlichen, des Idealen ist. „Denn des Philosophen Seele (cf. p. 249 C) ist, soviel möglich bei jenen

Dingen, bei denen Gott seiend eben deshalb göttlich ist“, d. h. in ihr und durch sie gewinnt der Mensch ein Wissen von dem Göttlichen, dem Idealen, wie es überhaupt für den Menschen möglich ist. Denn nur „soweit möglich“ ist er bei diesem Göttlichen, und selbst (cf. p. 246—249) die „vollkommene und befiederte“ menschliche Seele gelangt immer nur zu einer partiellen Anschauung desselben, zur vollen gelangt allein Gott, dessen Wesen sie ja eben bildet. Vermöge des in ihr liegenden idealen Triebes also, der in jeder liegt, da „keine (cf. p. 249 E), die nicht das Göttliche geschaut hat, in menschliche Bildung eingehen kann“, strebt die menschliche Seele ihrer eigenen göttlichen Natur inne zu werden so voll und ganz, als es überhaupt dem Menschen möglich ist, d. h. eben selbst wieder das zu werden, was sie ursprünglich war, nämlich — göttlich. Göttlich aber wird sie durch Erfassung des Göttlichen, des Idealen, insofern ja (cf. p. 249 C und p. 246—248) Gott selbst nur darum göttlich ist, weil er im vollen und reinen Schauen des Göttlichen, des Idealen voll und ganz bewusst wird. Dieses Idealen in sich aber wird der Mensch, soweit es für ihn möglich ist, erst dann bewusst, wenn er durch die Ahnung desselben, wie sie in ihm lebt und durch die begeisterte Hingabe an das Schöne geweckt wird, hindurchdringt zum Wissen, dieses Ideale als Wahrheit erfasst. So fasst denn auch Plato das gesamte Ideale, das die Seelen im Gefolge des Gottes in ihrem vorweltlichen Sinn schauen, und das vorher p. 246 D und E als „das Schöne, Weise und Gute“ bestimmt war, p. 248 B zusammen unter dem Ausdruck „Wahrheit“: „daher eben so grosser Eifer ist, der Wahrheit Feld zu schauen wo es ist.“ Und ebenso p. 247 D, wo es heisst: „da nun Gottes Verstand sich von unvermischter Vernunft und Wissenschaft nährt, wie auch jeder Seele, welche, was ihr gebührt, bestimmt ist aufzunehmen, so freuen sie sich, das wahrhaft Seiende wieder einmal zu erblicken, und nähren sich an Beschauung des Wahren“, eine Stelle, in der auch das gesamte Göttliche als „Vernunft und Wissenschaft“ sowie als „Wahres“

bezeichnet wird. So stimmt denn der Schillersche Ausspruch, den wir oben citierten:

»Was wir als Schönheit hier empfunden,
Wird einst als Wahrheit uns entgegengehen.«

In diesem „Wahren" nun, in der Wissenschaft von diesem Wahren, dem Idealen ist aber nach Plato die allein „wahrhafte Wissenschaft" gefunden. Cf. p. 247 C: „Das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen (d. i. das vorher benannte Göttliche) hat nur der Seele Führer, die Vernunft, zum Beschauer, um welches das Geschlecht der wahrhaften Wissenschaft (τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος) jenen Ort einnimmt." Und ebendaselbst D heisst es: „In diesem Umlauf erblicken sie wiederum die Gerechtigkeit, die Besonnenheit und die Wissenschaft, nicht die, welche eine Entstehung hat, noch welche wieder eine andere ist, für jedes andere von den Dingen, die wir wirkliche nennen, sondern die in dem was wahrhaft ist befindliche Wissenschaft." Eine wahrhafte Wissenschaft ist diese Wissenschaft, weil das in ihr erfasste „Wahre" ein „wahrhaftes Sein" (ὅ ἐστιν ὂν ὄντως), eine οὐσία ὄντως οὖσα (cf. eiusdem paginae C) ist. Dieses Sein ist ein qualitativ anderes Sein, als das in der äusseren Erfahrung aufgefasste Sein, das eigentlich nur ein Werden ist und demgemäss in stetem Fluss ein stets wechselndes Sein darstellt. Cf. p. 247 D: „καθορᾷ ... ἐπιστήμην, οὐχ ᾗ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἥ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα", eine Stelle, in der eben darum die Wissenschaft, die sich mit diesem Sein beschäftigt, ebenso wie die „in dem wahrhaften Sein befindliche Wissenschaft" die „wahrhafte Wissenschaft" genannt wird, die Bezeichnung erhält: „ἐπιστήμη, ᾗ γένεσις*) πρόσεστιν καὶ ἥ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα ὧν ἡμεῖς νῦν (d. h. ausserhalb der inneren Erfahrung, eben in der äusseren Erfahrung) ὄντων καλοῦμεν." In diesem in der inneren Er-

---

*) Schleiermacher übersetzt γένεσις falsch mit »Entstehung«, γένεσις bedeutet hier »Werden«, sodass eine ἐπιστήμη, ᾗ γένεσις πρόσεστιν eine Wissenschaft ist, die sich nicht mit dem Seienden, vielmehr mit dem Werdenden beschäftigt.

fahrung aufgefassten idealen Sein erfasst der Mensch zugleich auch „von dem anderen (d. h. von dem in der äusseren Erfahrung aufgefassten, ihn umgebenden körperlichen Sein) das wahrhaft Seiende“ (cf. p. 247 D: „καὶ τἄλλα ὡσαύτως τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη ....), demgegenüber die Wissenschaft von diesem anderen körperlichen Sein eine τροφὴ δοξαστή (cf. p. 248 B), eine Scheinwissenschaft, somit dieses selbst ein Scheinsein wird. Und wie wir uns dies zu denken haben, ist bereits aus dem früher Gesagten ersichtlich. Denn (vgl. S. 42—43) das einzelne hiesige Schöne oder Kunstwerk ist doch nur ein Abbild des Ideals; nur insofern dieses im Kunstwerk erblickt wird, ist es ein Schönes, ein Kunstwerk; erst das Ideal macht durch sein Sein das einzelne körperliche Schöne zu dem, was es ist, zum Schönen, bildet somit in der That das „Wesen“, das „wahrhafte Sein“ dieses „Scheinseins“, das ist, was es ist, durch Antheil an diesem Sein. Das Wissen von diesem Idealsein aber wird für Plato durch die leicht verzeihliche Verwechselung der inneren Erfahrung mit dem logischen Denken zu einem begrifflichen, wie p. 249 B zeigt: „denn eine (sc. Seele), die niemals die Wahrheit erblickt hat, kann auch niemals diese Gestalt annehmen, denn der Mensch muss das auf die Gattungen sich Beziehende begreifen, welches als eins hervorgeht aus vielen durch den Verstand zusammengefassten Wahrnehmungen“ (κατ’ εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον). So wird auch dieses Idealsein selbst zu einem begrifflichen, und dieser θεός, den der Mensch als Ideal in sich trägt, wie es in der Kunst verwirklicht erscheint, wird zum obersten Genusbegriff alles dessen, „was (cf. p. 250 B) sonst den Seelen köstlich ist,“ und alle Artbegriffe, die in diesem so weitgehenden Genusbegriffe enthalten gedacht werden können, wie (cf. p. 247 D: ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην .... und p. 250 B: δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης .... οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῇδε ὁμοιώμασιν ....) die Gerechtigkeit, die Besonnenheit, die Wissenschaft, und (cf. p. 246 E) was dem Schönen, Weisen und Guten ähnlich ist, werden,

unbekümmert darum, ob sie in der inneren Erfahrung wirklich als im Kunstideal enthalten erfasst werden, nur eben weil sie in obigem Genusbegriffe, in dem ja Plato jenes Ideal (cf. p. 249 B und 247 C und D, die früher angeführten Stellen) in seiner Wahrheit erkannt zu haben glaubte, enthalten gesetzt werden können, als Teilinhalte dieses Ideals angenommen, und ihnen deshalb dasselbe Sein vindiciert, wie es dem Ideal als solchem wirklich zukommt. So wird die Welt des ideeellen Seins zu einer Anzahl von Begriffen, und wie von dem Kunstideal, von dem er ausgegangen ist, in dem einzelnen körperlichen Schönen, dem einzelnen Kunstwerk wirklich in der Welt der äusseren Erfahrung, in der Körperwelt Abbilder existieren, so werden nun auch für diese anderen Begriffe solche postuliert. Aber Plato selbst ist sich sehr wohl bewusst, dass er hiermit einen Schritt thut, mit dem er die gesunde Basis der Erfahrung verlässt, einen Schritt, den ihm nicht jeder leicht nachthun kann, wenn er p. 250 B von diesen Abbildern sagt: „sie haben keinen Glanz, sondern mit trüben Werkzeugen können wenige und diese nur mit Mühe jenen Bildern sich nahend des Abgebildeten Geschlecht (τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος*) erkennen.“ Wirklich auffassbar, weil eben thatsächlich vorhanden, ist das, was Plato sich denkt, nur in Bezug auf das Verhältnis des einzelnen Kunstwerkes zu dem Ideal κατ' ἐξοχήν, das nun begrifflich gefasst, gesondert von den Begriffen der Gerechtigkeit, Besonnenheit, Wissenschaft und diesen ähnlichen, obgleich in ihm wirklich viel mehr enthalten ist, für Plato natürlich zum blossen Begriff der Schönheit κατ' ἐξοχὴν herabsinken musste. Darum sagt Plato in der Fortsetzung obiger Stelle: „κάλλος δὲ τότ' ἦν ἰδεῖν λαμπρόν“ und (cf. p. 250 D) „περὶ δὲ κάλλους, ὥσπερ εἴπομεν, μετ' ἐκείνων τε ἔλαμπεν ἰόν, δεῦρό τε ἐλθόντες κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναργέστατα.“

---

*) γένος ist der technische Ausdruck für »Begriff«, sodass hier geradezu der »Begriff“ als solcher als Urbild des in der Körperwelt seienden einzelnen Dinges erscheint.

Diese ganze Gedankenentwickelung, die wir uns bemüht haben, als im Phaedrus in seinem ersten Teile enthalten nachzuweisen, findet demnach in folgenden Resultaten ihren Abschluss:

1. Plato geht aus von dem erfahrungsmässig auffassbaren Verhältnis, wie es zwischen dem einzelnen Kunstwerk und dem Kunstideal besteht; er erkennt richtig, dass dasselbe kein einseitig ästhetisches, formal schönes ist, sondern dass in ihm unser ganzes Selbst mit allen seinen Trieben Befriedigung findet.

2. Er erkennt richtig, dass in diesem allein in der inneren Erfahrung aufgefassten Ideal ein von dem in der äusseren Erfahrung gegebenen qualitativ verschiedenes Sein aufgefasst wird, ein Sein, das nur insofern und nur dadurch seiend, als es und dass es von uns aufgefasst wird, ein Sein repräsentiert, dem kein Werden (γένεσις) beiwohnt, das stets sich selbst gleichbleibend (οὐχ ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα), obwohl individuell verschieden aufgefasst, doch in jedem dasselbe eine ist, das gegenüber dem in der äusseren Erfahrung, im einzelnen Schönen gegebenen Sein das Wesen eben dieses und von ihm das wahrhafte Sein bildet, ein Sein, das in seiner Wirklichkeit, seiner Realität kein Sophist zu leugnen im stande war.

3. Indem er das in der inneren Erfahrung aufgefasste Ideal als Begriff zu fassen sucht, stellt es sich ihm dar als ein eine Menge von Artbegriffen in sich enthaltender Genusbegriff. Diesen Artbegriffen muss, da sie Teilinhalte des seienden Idealbegriffes sind, ein gleiches Sein, wie diesem, zukommen; demgemäss muss auch für sie Plato in der in der äusseren Erfahrung gegebenen Aussenwelt Abbilder postulieren, wie sie der oberste Idealbegriff in der That in den Werken der Kunst, dem einzelnen Schönen, aufzuweisen hat.

Damit aber hatte Plato den Boden der Erfahrung verlassen, hatte jenen verhängnisvollen Schritt gethan, durch den die Welt der Begriffe zum Sein erhoben, dieses Sein aus der Erfahrung ins reine Denken verlegt, und die Erfahrungswelt des körperlichen Seins zum wesenlosen Abbilde dieser Welt

des reinen Denkens gestempelt wurde. Und wenn jener Schritt im Phaedrus auch nur angedeutet ist, noch nicht mit allen seinen Consequenzen erfolgte und nur in Bezug auf eine geringe Anzahl von Begriffen geschah, so ist er doch bereits gethan, und niemand konnte wissen, bis zu welch schwindelnder Höhe das jetzt jeder Controle der Erfahrung entrückte reine Denken den ursprünglich auf solider Basis fundierten Bau der Ideeenlehre fortführen würde.

Durch die Liebe, die begeisterte Hingabe an das Schöne, gelangt der Mensch, so sahen wir, ohne dass er (cf. p. 250 A) selbst weiss, was mit ihm vorgeht, nur zu einem ahnungsvollen Bewusstwerden des Idealen in seiner Brust; zu klarerem Bewusstsein bildet sich dieses Ideale im Menschen erst durch den Übergang der Liebe zur Philosophie. Der Mensch darf und kann nicht bei dem bloss receptiven Aufnehmen des Ideals, wie es durch die Liebe hervorgerufen wird, stehen bleiben, der einmal geweckte Trieb drängt zum Wissen. Um aber zur Philosophie d. h. zum Wissen dieses Idealen, wie es im Menschen sein kann, durchzudringen, muss er „kräftig (cf. p. 252 E) darin arbeitend lernen, woher er nur kann, und auch selbst nachforschen." Dieses Wissen aber, so sahen wir, ist ein begriffliches d. h. im reinen Denken zu gewinnendes, und so besteht die Arbeit des Menschen, durch die er die Ahnung des Idealen zum Wissen zeitigt, im Denken. Dieses Denken selbst aber ist für Plato nicht ein Grübeln, nicht ein Hineinreflektieren in sich. Durch dieses Sichvertiefen in sich selbst, durch dieses Sichabschliessen gegen alles andere, durch die blosse innere Erfahrung oder Beobachtung seiner selbst gelangt der Mensch eben nur zum sehnsuchtsvollen Ahnen des Idealen, da keine menschliche Seele (cf. p. 248 B) das Göttliche schaut, sondern „alle nach viel erlittenen Beschwerden unteilhaft der Anschauung des Seienden zurückkehren, und zurückgekehrt am Schein ihr Genüge finden müssen." Nicht im Schauen also, in diesem Grübeln in sich selbst vermag der Mensch das Ideale zu fassen, sondern nur

im Denken d. h. im lebendigen Austausch der Gedanken bildet der Mensch die Begriffe, in denen dies ahnungsvolle Schauen zum Wissen wird. Das Denken, das Begriffebilden ist für Plato Dialektik d. h. die Kunst sich zu unterreden. Reden und Denken ist für Plato identisch. Cf. p. 266 B: „τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵν' οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν ...... καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς," eine Stelle, in der zugleich dieses Denken als ein in „Zusammenfassungen und Teilungen" verlaufendes d. h. eben als begriffliches Denken gekennzeichnet wird. (Vgl. ausserdem p. 265 D und E.) Durch dieses Denken aber erkennt der Mensch (cf. p. 249 B: „οὐ γὰρ ἧγε μήποτε ἰδοῦσα κ. τ. λ.") die Wahrheit; sprechen und denken aber ist identisch (ἵν' οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν, wo obendrein noch durch die Partikeln τὲ — καὶ die engste Verbindung beider ausgesprochen ist), folglich ist richtig sprechen auch zugleich richtig denken. Demgemäss führt die wahre Rhetorik d. h. die Kunst, richtig zu sprechen, insofern sie auch die Kunst sein muss, richtig zu denken, durch sich zur Erkenntnis der Wahrheit. So wird die Rhetorik im wahren Sinne des Wortes zum Mittel, die „Wahrheit" zu erkennen d. h. da die Wahrheit eben für Plato nichts anderes bedeutet, als die „wahre Wissenschaft", die Wissenschaft von dem Seienden, dem Idealen, zum Mittel, die durch die Liebe geweckte Ahnung des Idealen zum vollen Bewusstsein, zum Wissen durchzubilden. Reden und Denken aber ist dialektisch d. h. im lebendigen Gedankenaustausch mit einem anderen bestehend, und so lernt im Ausüben der Rhetorik der Mensch durch Lehren, bildet das Wissen vom Idealen in sich aus, indem er dessen Samen durch die Rede in andere pflanzt. Cf. p. 276 E — 277 A: „Weit herrlicher aber denke ich ist noch der Ernst mit diesen Dingen, wenn jemand nach den Vorschriften der dialektischen Kunst eine gehörige Seele dazu wählend mit Einsicht Reden säet und pflanzt, welche sich selbst und dem, der sie gepflanzt, zu helfen im stande, auch nicht unfruchtbar sind, sondern

einen Samen tragen, vermittelst dessen einige in diesen, andere in anderen Seelen gedeihend, eben dieses unsterblich zu erhalten vermögen, und den, der sie besitzt, so glückselig machen, als einem Menschen möglich ist." Dieses „so glückselig werden, als einem Menschen möglich ist", dieses höchste Glück des Menschen ist aber das sich Emporschwingen zum Wissen des Idealen, wie p. 256 B zeigt: „τελευτήσαντες δὲ δή, ὑπόπτεροι καὶ ἐλαφροὶ γεγονότες, τῶν τριῶν παλαισμάτων τῶν ὡς ἀληθῶς Ὀλυμπιακῶν ἓν νενικήκασιν, οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτε σωφροσύνη ἀνθρωπίνη οὔτε θεία μανία δυνατὴ πορίσαι ἀνθρώπῳ." Dass durch die Rhetorik das Wissen vom Idealen ausgebildet wird, dies spricht ausdrücklich auch noch die Stelle p. 278 A aus: „In der Rede allein aber ist etwas Wirksames und Vollkommenes und der Anstrengung Würdiges, welche gelehrt und des Lernens wegen gesprochen oder wirklich in die Seele hineingeschrieben worden, vom Gerechten, Schönen und Guten, und daher verdienen auch nur solche Reden seine (d. h. des Redners) echte Kinder genannt zu werden u. s. w." „Denn (cf. p. 277 E) so ganz und gar nichts zu wissen vom Gerechten und Ungerechten, Bösen und Guten, das ist in der That unabwendlich das Allerschimpflichste, und wenn auch das ganze Volk es lobte." Die wahre Redekunst also ist nur die, welche im Lehrenden und Lernenden das Wissen von dem Idealen pflanzt; ihr Zweck ist demnach die Ausbildung dieses Wissens. So wird nun der Zusammenhang zwischen dem ersten und dem zweiten Teile ersichtlich; ersichtlich auch, dass dieser zweite Teil nicht bloss ein zufälliges, auf dem ersten Teile begründetes Anhängsel ist, vielmehr die denknotwendige Fortführung des im ersten Teile enthaltenen Gedankenganges bildet, wie denn auch ausdrücklich in den Schlussworten des ersten Teiles: „Lass den Lysias (cf. p. 257 B), solcher Reden sich enthaltend, zur Philosophie .... sich hinwenden, damit auch dieser sein Verehrer nicht länger, wie jetzt, auf beiden Schultern trage, sondern lediglich der Liebe mit philosophischen Reden sein Leben widme," durch den Ausdruck „der Liebe mit philosophischen Reden" darauf hingewiesen ist, dass zu der

Liebe, deren Darstellung den ersten Teil des Phaedrus ausmacht, noch hinzutreten müsse „das philosophische Reden", über das eben der zweite Teil handelt. Erst dadurch ist die Aufgabe des Dialoges, die Darstellung der Ideeenlehre, d. h. der Lehre vom Wissen des Idealen, wie es im Menschen sein kann, voll und ganz gelöst. Die Redekunst, die ergänzend zu der Liebe hinzutreten muss, muss aber eine wahrhafte, d. h. eine philosophische Redekunst sein. Sie muss durch sich und ihre Werke die Philosophie, d. h. das Wissen vom Idealen zur Darstellung bringen. Erst dann vermag sie das Ziel jeder wahrhaften Rhetorik, durch Lehren lernend das Wissen vom Idealen zu fördern, zu erreichen, erst dann ist sie aber auch wirklich Kunst. Jede Redekunst, die ohne auf diesem philosophisch-dialektischen Grunde basiert zu sein, sich als Kunst ausgiebt, bietet nichts als die Vorkenntnisse zur Kunst, nicht diese selbst. Cf. p. 269 B — C: „Die so viel weiseren Adrastos und Perikles würden, wenn sie etwas hörten von den schönen Kunststücken, die wir jetzt durchgegangen sind, dem Kurzreden und Bilderreden, und was wir sonst noch näher gegen das Licht untersuchen wollten ..... sagen: O Phaedrus und Sokrates, nicht unwillig muss man werden, sondern Nachsicht haben, wenn solche, die überhaupt nicht verstehen mit Begriffen umzugehen, auch nicht vermögend gewesen sind zu bestimmen, was eigentlich die Redekunst ist, und dieses Umstandes wegen, wenngleich sie nur die notwendigen Vorkenntnisse dieser Kunst besitzen, dennoch glaubten, die Redekunst selbst erfunden, und so auch, wenn sie jenes andere lehrten, sie vollkommen in der Redekunst unterrichtet zu haben." Diese Vorkenntnisse werden erst zur Kunst selbst durch den Gesichtspunkt, unter dem sie angewendet werden, d. i. unter dem Gesichtspunkt des Idealen. Denn dieses zu wirken, war ja das Ziel jeder wahren Rhetorik, und um es zu wirken, muss dasselbe natürlich auch die der Redekunst innewohnende, sie gestaltende Kraft sein. Philosophisch ausgedrückt: damit die Redekunst die actuelle Darstellung des Idealen ist, muss dieses potenziell in ihr angelegt sein, zumal für Plato, wie wir oben

sahen, die Redekunst nicht die Leistung eines schon Wissenden ist, sondern der Lehrende, d. i. der Ausübende im Ausüben, d. i. im Lehren zugleich ein Lernender ist, oder das potenzielle Sein der Redekunst gestaltet sich eben im Ausüben zum aktuellen. Dieses Ideale aber, das das Sein der Redekunst bildet, ist in ihr in einer zweifachen Weise wirksam, einmal als Wahres, das andere Mal, insofern in der Redekunst das Ideale sichtbar in die Erscheinung tritt, als Schönes, d. h. das Wahre muss in der Redekunst unter der Form des Schönen zum Ausdruck gelangen. Das „Wahre" ist ein Gesamtausdruck für das Ideale, das geht auch im zweiten Teile unzweifelhaft daraus hervor, dass Plato im Anfange cf. p. 262 C: „Wer also die Wahrheit nicht weiss, und nur Meinungen nachgejagt hat, der, lieber Freund, wird eine gar lächerliche und unkünstliche Redekunst zusammenbringen", ausdrücklich verlangt, dass die Redekunst auf der Kenntnis der „Wahrheit" basiert sein solle. (Vergl. ausserdem auch p. 260 D: „ἐγὼ γὰρ οὐδέν' ἀγνοοῦντα τἀληθὲς ἀναγκάζω μανθάνειν κ. τ. λ.) Dieses aber der Redekunst zu grunde liegende und durch sie zu gewinnende Wissen vom „Wahren", das als solches durch die Rede, insofern dieselbe ja (cf. p. 261 A und p. 271 C — D) eine Seelenleitung *(ψυχαγωγία)* ist, auch in anderen erzeugt werden soll, ist, wie wir oben (S. 58—59) sahen, das Wissen vom Gerechten, Schönen und Guten, d. h. das Wahre ist dieses Ideale in seiner Gesamtheit (cf. p. 278 A). Dieses „Wahre", dieses Ideale aber in seiner Gesamtheit, das durch die Redekunst, wie in dem Redner selbst ausgebildet, so auch in den Zuhörenden gepflanzt werden soll, kann in der Redekunst nicht anders gewirkt werden, nicht anders in ihr zur Darstellung gelangen als eben in der dem Idealen eigentümlichen Erscheinungsform, als Schönes. Daher darf die einzelne Rede kein wirres Durcheinander von Gedanken sein; eine rednerische Notwendigkeit muss die Teile zum Ganzen verbinden, zum Ganzen, das sich harmonisch wie ein organischer Körper gliedern soll. Cf. p. 264 C: „Aber dieses, glaube ich, wirst auch du behaupten, dass eine Rede wie ein lebendiges Wesen müsse gebaut sein und ihren eigentüm-

lichen Körper haben, sodass sie weder ohne Kopf ist, noch ohne Fuss, sondern eine Mitte hat und Enden, die gegen einander und gegen das Ganze in einem schicklichen Verhältnis gearbeitet sind."*) Diese die Rede als Kunstwerk durchdringende organische Ordnung und Gliederung wird im Phileb. p. 64 B: „ἐμοὶ μὲν γὰρ καθαπερεὶ κόσμος ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος ὁ νῦν λόγος ἀπειργάσθαι φαίνεται." ausdrücklich „schön" genannt, und sie ist nichts anderes, als die durch die dialektische Kunst der Einteilungen und Zusammenfassungen bestimmte Ordnung und Gliederung der Begriffe. Cf. p. 273 E: „So müssen wir dem jetzt Abgehandelten glauben, dass wenn nicht jemand sowohl der Zuhörer verschiedene Naturen aufzuzählen als auch die Gegenstände nach ihren Arten einzuteilen und die einzelnen unter einen Begriff zusammenzufassen im stande ist, er niemals im Reden so kunstreich sein wird, als es dem Menschen möglich ist." Es ist dieselbe dialektische Kunst, die, wie wir früher sahen, zur Entdeckung des Wahren führt, und so ist hier ganz klar ausgesprochen, dass das, was auf der einen Seite als „schön" erscheint, durch die Schönheit uns auf der andern zur Wahrheit hinführt. Und diese durch die dialektische Ordnung der Begriffe bestimmte, die ganze Rede durchdringende Harmonie wird auch im Phaedrus p. 274 A gleich im Folgenden ausdrücklich als „schön" bezeichnet, wenn es dort in Bezug auf das eben Gesagte heisst: „Auch im Bestreben nach dem Schönen ist es schön zu ertragen, was daraus erfolgt (d. i. die Anstrengungen)." Eben diese harmonische Ordnung aber, die durch sich das Kunstwerk zum Ausdruck des Idealen macht, äussert in gleicher Weise sich auch in den Werken der tragischen Kunst, sowie der Tonkunst, als das die Kunst eigentlich Ausmachende, die Seele des einzelnen Kunstwerks Bildende. Cf. p. 268 C — D: „Und wie wenn jemand zum Sophokles und Euripides käme, sagend, er verstände über

*) Vgl. ausserdem p. 268 D: „καὶ οὗτοι ἂν (Σοφοκλῆς καὶ Εὐριπίδης) . . . „ οἶμαι, καταγελῷεν, εἴ τις οἴεται τραγῳδίαν ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν τούτων σύστασιν, πρέπουσαν ἀλλήλοις τε καὶ τῷ ὅλῳ συνισταμένην."

etwas Geringes ganz lange Reden zu sprechen, und auch über etwas Wichtiges ganz kurze, klägliche, wenn er wollte, und im Gegenteil auch wieder furchtbare und drohende, und was mehr dergleichen, und sich nun einbildete, indem er dies lehre, die tragische Dichtkunst zu lehren? — Auch diese würden, glaube ich, jeden auslachen, welcher glaubte, die Tragödie wäre etwas anderes als eine solche Zusammenstellung dieser einzelnen Stücke, wie sie einander und dem Ganzen angemessen sind." Und ebenso heisst es von der Tonkunst p. 268 D — E: „Aber nicht unartig würden sie (sc. die Tragöden) ihn herunterreissen, sondern wie ein Tonkünstler, wenn er mit einem zusammenträfe, der sich einbildet, ein Harmonieverständiger zu sein, weil er verstände eine Saite so hoch und so tief als möglich anzuschlagen, nicht mit Heftigkeit sagen würde .... sondern .... sanfter so: Bester Mann, freilich muss auch das wissen, wer ein Tonkünstler werden will, aber dies hindert nicht, dass dennoch einer, der deine Fertigkeit hat, auch nicht das Mindeste von der Harmonie verstehen kann, denn du besitzest nur die Vorkenntnisse, welche zur Harmonie notwendig gehören, aber nicht die Harmonie selbst." Auch für die Künste also, wie für die Rhetorik, und da alle diese auch wieder nur Beispiele sind für die Kunst in ihrer Gesamtheit, bildet das Ideale den Gesichtspunkt, auf das hinzielend die Kunst, sich über das Handwerk, die blosse Fertigkeit erhebend, zur Kunst wird, und so muss natürlich auch die Beschäftigung mit dieser in ihrer Gesamtheit oder jede einzelne Kunst für sich die Seele hinleiten zum Idealen, wie es ja auch in den früher behandelten Stellen im ersten Teile in Betreff der Dichtkunst ausgeführt ist. (Vgl. S. 49—50.) Aber während diese Künste stehen bleiben bei der untersten Stufe des Bewusstwerdens des Idealen, beim Schönen, führt die Rhetorik durch das Schöne zur höchsten Stufe, zum Wahren, und erhebt sich somit, obgleich Kunst seiend, doch auch wieder über die Kunst.

So können wir nunmehr den Gedankengang des Phaedrus in seiner Einheit zusammenfassen. Den Grundgedanken bildet die Darstellung der Ideeenlehre als Wissen des Idealen im Menschen. Dieses in seiner Totalität unter der Form des Schönen zur sichtbaren Erscheinung gelangend wird im Menschen als Ahnung geweckt durch die begeisterte Hingabe an dieses Schöne. Indem aber der Mensch dieses Schöne als Form erkennend durch die Form im begrifflichen Denken hindurchdringt zum Wissen, erfasst er das Ideale als Wahrheit. Hindurch dringt er aber durch die Form zum Wesen, durch das Schöne zum Wahren, indem er nicht in blosser Receptivität das Ideale von aussen, aus der Betrachtung des Schönen in sich aufnimmt, oder richtiger in sich weckt, sondern das in ihm nunmehr wachgewordene Ideale auch durch selbstthätiges Wirken in der Kunst sich zum Bewusstsein bringt. So leitet zwar jede Kunst hin zum Auffassen dieses Idealen in unserer Brust, aber zum vollen Wissen desselben nur *die* Kunst, deren Gesetze zugleich die Gesetze des reinen Denkens selbst sind, die Kunst der *wahren Rhetorik*.

Vita.

Geboren wurde ich Carl Heinrich Gustav Wenzig zu Breslau den 22. November 1860 als Sohn des daselbst im Jahre 1872 verstorbenen Königl. Polizeirats Carl Wenzig und dessen Ehefrau Emilie geb. Methner. Nachdem ich durch Privatunterricht und auf der Vorschule des Kgl. kath. St. Matthias-Gymnasiums zu Breslau die elementaren Vorkenntnisse mir erworben hatte, wurde ich Michaelis 1869 in die Sexta obigen Gymnasiums aufgenommen, dem ich nunmehr bis zum 9. August 1879 als Zögling angehörte. Allen meinen Lehrern, deren Unterricht während dieser Zeit zu geniessen ich das Glück hatte, sage ich hiermit meinen Dank, wie ich auch insbesondere das Andenken des früheren Direktors dieses Gymnasiums, des im vorigen Jahre als Königl. Provinzial-Schulrat zu Breslau leider nur viel zu früh verstorbenen Herrn Dr. Anton Joseph Reisacker stets in dankbarem Herzen bewahren werde. Nachdem ich das Abiturienten-Examen im Juli 1879 mit Auszeichnung bestanden hatte, bezog ich Oktober desselben Jahres die Universität zu Breslau, um Philologie zu studieren, wo ich während der 7 Semester meines bisherigen Studiums mich historischen, klassisch-philologischen und litterar-historischen Studien widmete, insbesondere aber auch von Anfang an die Philosophie mit Vorliebe umfasste. Durch die Vorlesungen und Übungen der Herren Professoren DDr. Hertz, Weinhold, Roepell, Junkmann, Rossbach, Reifferscheid, Dilthey, Weber, Dove, Niese, Caro, Grünhagen, Partsch, Freudenthal und Dr. Gothein empfing ich die reichste wissenschaftliche Anregung und Förderung, und sage ich allen diesen Herren sowohl für diese, als für das freundliche Wohlwollen, das sie mir stets bezeigt, meinen innigsten Dank, sowie ich insbesondere auch den Herren Professoren Dr. Dilthey und Dr. Weber, mit denen mein bisheriges Specialstudium mich in nähere Berührung brachte, für die so bereitwillige Unterstützung in meinen Arbeiten aufs tiefste mich verpflichtet fühle.

Nachdem ich vom 1. April 1880 bis 1. April 1881 meinen militärischen Pflichten durch Ableistung meines einjährig-freiwilligen Dienstjahres Genüge geleistet hatte, gelang es mir, eine Bearbeitung der für das Jahr 1881/82 an hiesiger Universität gestellten philosophischen Preisaufgabe einzureichen, der der Preis zuerkannt wurde. Dieselbe liegt nunmehr in umgearbeiteter und verbesserter Gestalt als Dissertation vor, und wurde mir auf dieselbe hin, nachdem ich am 23. Mai dieses Jahres das mündliche Doctor-Examen bestanden hatte, von einer hohen philosophischen Fakultät hiesiger Königl. Universität kostenfreie Promotion gewährt, eine Vergünstigung, für die einer hohen Fakultät meinen gehorsamsten und ergebensten Dank abzustatten ich hiermit nicht verfehle.

Thesen.

I. Die psychischen Probleme lassen sich nicht auf rein physiologischem Wege lösen.

II. Als Ausgangspunkt und Basis jedes Wissens und Erkennens ist mit Cartesius die im Selbstbewusstsein gegebene Wahrheit und Gewissheit anzusehen.

III. Die Kantsche Theorie des Selbstbewusstseins ist als verfehlt zu betrachten.

IV. Der Lockesche Substanzbegriff und die Humesche Auffassung der Causalität werden durch die Erfahrungs-Thatsachen widerlegt.

V. Die Existenz Gottes ist nicht nur mit Kant als Postulat der praktischen Vernunft gewiss, sondern auch theoretisch durch den sogenannten „transscendenten Negationsschluss" erweisbar.

VI. Der Staat beruht nicht, wie Hobbes will, auf einem Vertrage, sondern auf sittlicher Notwendigkeit.

VII. Protageros ist als Vorläufer der modernen Erkenntnistheorie anzusehen.